Surse clasice
Surse clasice

Damascius

Despre primele principii: aporii și soluții

Humanitas
Humanitas

DESPRE PRIMELE PRINCIPII: APORII ȘI SOLUȚII

DAMASCIUS (462-538), ultimul reprezentant marcant al neoplatonismului și ultimul conducător al școlii neoplatonice din Atena, închise în 529 în urma decretului împăratului Iustinian. Opere principale: *Tratatul despre primele principii*, *Comentariul la Parmenide*, *Viața lui Isidor*, *Comentariul la Phaidon*, *Comentariul la Philebos.*

MARILENA VLAD, născută în Alexandria în 1977, este licențiată în filozofie la Universitatea din București (1999), doctorandă la Universitatea din București și la École Pratique des Hautes Études (Paris), cu o teză privitoare la rolul lui Damascius în cadrul neoplatonismului tardiv. Traduceri din Plotin.

DAMASCIUS

Despre primele principii: aporii și soluții

Traducere din greacă, introducere și note de
MARILENA VLAD



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Colecție coordonată de
ALEXANDER BAUMGARTEN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DAMASCIUS
Despre primele principii: aporii și soluții / Damascius; trad.: Marilena Vlad. - București: Humanitas, 2006
ISBN (10) 973-50-1427-0; ISBN (13) 978-973-50-1427-8

I. Vlad, Marilena (trad.)

14(38) Damascius
929 Damascius

ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ - ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

INTRODUCERE: DAMASCIUS ȘI TRADIȚIA NEOPLATONICĂ

1. Damascius diadohul: ultima verigă a „lanțului de aur" neoplatonic

Întinzându-se pe mai multe secole și unind centre filozofice disparate, neoplatonismul este o tradiție dificil de sistematizat, atât din punct de vedere doctrinar, cât și din punct de vedere istoric sau geografic. Această mișcare filozofică este structurată, ca o coloană vertebrală, de o serie de gânditori care, predând tradiția reflexivă de la maestru la discipol, avea să constituie un „lanț de aur", al cărui ultim reprezentant marcant este Damascius, filozoful tradus acum pentru prima dată în limba română.

Ceea ce desemnăm astăzi prin „neoplatonism" începe în secolul al III-lea cu un personaj misterios, Ammonios Sakkas, care a predat filozofia în Alexandria. Acesta nu a scris nimic, dar a avut ca discipol pe Plotin (204-270), cel care avea să devină fondatorul propriu-zis al neoplatonismului. Odată cu Plotin, centrul neoplatonismului suferă o primă mutare: de la Alexandria la Roma. Plotin are ca discipol pe Porfir din Tyr (233-309), însărcinat cu editarea tratatelor plotiniene, care a predat și el filozofia la Roma.

După Porfir, centrul neoplatonismului se mută din nou, de la Roma în Siria, prin Iamblichos din Chalcis (250 - 325), un fost discipol al lui Porfir, care va înființa o școală în Apameea. Sub influența a doi filozofi formați la școala siriană a lui Iamblichos, curentul de gândire neoplatonic avea să ajungă și la Atena: este vorba de un anume Priscus și un alt Iamblichos, care au trăit la Atena la sfârșitul secolului al IV-lea și care l-au inițiat în filozofie pe Plutarh din Atena. Acesta din urmă va înființa la Atena, la începutul secolului al V-lea, o școală filozofică ce va rămâne, până la sfârșitul neoplatonismului, centrul cel mai puternic al acestei mișcări filozofice. În școala înființată de Plutarh din Atena (care moare în 432) vor preda pe rând Syrianus (diadoh între anii 432-437), Proclus (diadoh între anii 437-485), Marinus, Isidor, Zenodot și Damascius. După 529, anul în care Iustinian a interzis filozofilor să mai predea, „lanțul de aur“ al diadohilor va părăsi Atena. În acest moment, la conducerea școlii se afla Damascius, ultimul reprezentant al neoplatonismului atenian.

Saffrey & Westerink, 1968, pp. XLI-XLVII

I. Hadot, 1978, nota 1, p. 9

2. Evoluția doctrinară a neoplatonismului

Pentru a înțelege o tradiție atât de arborescentă precum cea neoplatonică, este necesar să facem un parcurs al celor mai importante momente ale ei. Un singur element este cu siguranță constant în istoria neoplatonismului: recursul la filozofia lui Platon ca la o „gândire adevărată“, ca la o revelație. Filozofii neoplatonici nu credeau despre ei înșiși că ar alcătui o tradiție nouă, separată; ei continuau vechea tradiție

platonică, o scoteau la lumină fără a schimba nimic din ea. Din contră, orice originalitate era privită cu suspiciune, ca o abatere de la adevărul deja prezent în filozofia lui Platon, ca o ratare a acestui fundament doctrinar de nedepășit. Neoplatonicii nu voiau să facă altceva decât să exprime cu mai multă claritate ceea ce era deja subînțeles în filozofia platonică. De aceea, chiar și a-i numi „neoplatonici" este inadecvat cu ceea ce voiau acești filozofi; ei înșiși nu se numeau pe sine altfel decât „platonici".

Astfel se explică de ce neoplatonismul este o tradiție a comentariului, chiar dacă forma de expunere a comentariului nu este adoptată întotdeauna. Totuși, aceasta nu înseamnă că neoplatonismul se limitează la a scoate la lumină textele vechi ale Antichității, fără a duce mai departe meditația filozofică. Din contră, pe acest fundal de moștenire doctrinară, neoplatonicii au dezvoltat sisteme filozofice foarte originale. În neoplatonism, comentariul nu este o simplă exegeză a textului de bază. De multe ori, sensul exegezei este acela de a descoperi în textul analizat argumente pentru ceea ce comentatorul consideră ca adevărat. Pentru comentator, textul de bază conține în mod neexplicit un adevăr fundamental, însă ascuns, iar sarcina lui este de a-l scoate la lumină, punându-l însă de fiecare dată în acord cu propria sa viziune filozofică. Astfel, exigența de a nu fi original venea mai degrabă să sugereze forța și autoritatea doctrinelor filozofice susținute de neoplatonici; doctrina nu poate fi schimbată după dorința și inspirația oricui, deoarece ea vine dintr-o tradiție foarte veche, care îi asigură validitatea. În acest sens, orice originalitate

este un act de trădare, pentru că înseamnă a te situa în afara acestei filozofii perene care își are sursele în revelația orfică, în filozofia pitagorică, apoi își găsește expresia cea mai înaltă la Platon, iar ulterior — după Iamblichos — este confirmată de textele revelate ale *Oracolelor Caldeene*. Neoplatonismul este constant preocupat de tema acordului (συμφωνία) esențial dintre textele revelate și doctrinele marilor filozofi. În felul acesta, am putea spune că interdicția *originalității* este mai degrabă o exigență de *originaritate*, o exigență de a reveni mereu la sursa unică a filozofiei.

Totuși, în ciuda acestei unități doctrinare programatice, diferențele dintre diverșii scriitori neoplatonici sunt foarte mari. Dacă originea rămâne aceeași, nu înseamnă că noutatea lipsește; din contră, evoluția neoplatonismului este foarte surprinzătoare de la o etapă la alta. Vom urmări în continuare punctele principale din evoluția „neoplatonismului", arătând care sunt influențele pe care le-a suferit de-a lungul timpului.

Plotin. Actul fondator al neoplatonismului îi aparține lui Plotin (Lycopolis, Egipt, 204 – Roma, 270), care identifică în dialogul platonician *Parmenide* grila de lectură a întregii realități. Până la Plotin, ipotezele din a doua parte a dialogului *Parmenide* au fost interpretate ca un simplu joc dialectic, ca un exercițiu de logică, fără miză metafizică. Plotin este primul care exprimă ideea că în aceste ipoteze stă nucleul metafizic cel mai puternic al filozofiei lui Platon. Odată cu Plotin, partea a doua a dialogului *Parmenide* devine o doctrină metafizică propriu-zisă,

o expunere asupra principiilor realității. Este vorba, mai precis, de primele trei ipoteze asupra unului care, pentru Plotin, descriu nivelurile fundamentale ale realității, adică cele trei ipostaze principiale. Unul din prima ipoteză este unul absolut, transcendent pluralității. Cel din a doua ipoteză este unul-multiplu sau unul-ființă, pe care Plotin îl numește intelect; acesta este lumea inteligibilă propriu-zisă, cea a ființei veritabile. Unul din a treia ipoteză este unu și multiplu, corespunzând sufletului. Plotin distinge astfel trei naturi sau trei niveluri fundamentale ale realității: unul, intelectul, sufletul.

Platon, *Parmenide* 137c 4-157b 5

Plotin, *Enneade*, V, 1, 8

Plotin consideră că teoria celor trei naturi este o doctrină veche (prezentă deja, într-o formă sau alta, la Parmenide, Anaxagora, Heraclit sau Empedocle), dar că ea este exprimată cel mai bine de Platon. Această sistematizare a principiilor se sprijină și pe alte texte platonice și aristotelice, integrându-le la nivel doctrinar. Astfel, Plotin apropie cele trei naturi (unul, intelectul, sufletul) de cei trei regi din *Scrisori*, 312e. De asemenea, unul din prima ipoteză este identificat cu binele de dincolo de ființă (din *Republica*, 509b9) și cu tatăl cauzei (din *Scrisori*, 323d4). Intelectul corespunde demiurgului (din *Timaios*, 41d) și cauzei (din *Philebos*, 26e și 30c), dar el are și caracteristicile intelectului (νοῦς) aristotelic, al gândirii care se gândește pe sine. La rândul său, sufletul corespunde sufletului lumii din *Timaios* (τοῦ παντὸς ψυχή) și din *Legile*. Astfel de identificări existau deja în mediul filozofic dinainte de Plotin, însă el este primul care le sistematizează.

Pentru Plotin, sufletele au uitat originea lor divină, căutând mai degrabă spre lucrurile inferioare, din lumea sensibilă. Sufletul universal este cel care produce și conduce întreaga natură, animând fiecare parte a ei. El este astfel și unitar (ca suflet universal), dar și plural, ca pluralitate a lucrurilor pe care le însuflețește. Dar sufletul nu este decât o imagine a intelectului. Sufletul produce lumea sensibilă, având un model inteligibil etern: acesta este intelectul divin, anterior sufletului. La nivelul intelectului, descoperim ființa veritabilă, neschimbătoare, inteligibilă. Intelectul este o lume ce cuprinde toate ființele inteligibile; el este ființă și gândire în același timp. Totuși, intelectul nu este lipsit de pluralitate: el se gândește pe sine, fiind în același timp gândit și gânditor. De aceea, cauza intelectului este termenul simplu și anterior: unul pur, care precedă dualitatea gândire–gândit. Unul nu este obiect al nici unei cunoașteri, ci este dincolo de gândire și de ființă. Unul nu are nici o formă și nu este limitat de nimic, ci este puterea infinită de la care provine toată pluralitatea ființelor inteligibile.

Scopul exercițiului filozofic este acela ca sufletul să redescopere această origine divină a sa, întorcându-se de la pluralitatea sensibilă, la unitatea inteligibilă. Acest lucru este posibil deoarece, așa cum spune Plotin, partea cea mai înaltă a sufletului nu a părăsit niciodată intelectul divin. Experiența descoperirii acestei unități — idealul ultim al filozofiei — se realizează printr-un efort interior al sufletului, acela de a depăși pluralitatea sensibilă și de a descoperi nivelul său cel mai profund și unitar, întorcându-se

la sine. Este aşadar vorba de o experienţă pur spirituală, ce se realizează prin contemplaţie (θεωρία).

Oracolele Caldeene şi teurgia. Plotin reacţionase foarte ferm împotriva superstiţiilor şi a oricărei forme de iraţional, mai ales în tratatul său *Contra gnosticilor*. Reacţia sa accentuează trăsătura raţionalistă a filozofiei. Dar acest mod de gândire a fost abandonat în neoplatonismul postplotinian, când ascensiunea sufletului spre principiu începe să facă apel la experienţe concrete, practice, integrând elemente non-raţionale, extra-filozofice. Porfir, discipolul lui Plotin, simţea deja aceste influenţe non-raţionale ce începeau să se infiltreze în spaţiul filozofiei. El sistematizează tratatele lui Plotin, aranjându-le în şase cărţi de câte nouă tratate fiecare (*Enneade*, de la cuvântul ἐννέα, nouă). Criteriul utilizat de Porfir este cel al treptelor progresului spiritual: purificarea sufletului de elementele corporale (*Enneadele* I, II şi III), depăşirea lumii sensibile prin cunoaştere (*Enneadele* IV şi V), conversiunea spre intelect şi spre principiul unu (*Enneada* a VI-a). Acest fel de ordonare a tratatelor avea şi scopul de a întări — prin autoritatea lui Plotin — modul specific filozofiei, împotriva tendinţelor străine.

Plotin, *Enneade*, II, 9

Saffrey, 1992a, pp. 31-64

Totuşi, aceste imixtiuni non-raţionale câştigă tot mai mult teren, fapt care va fi pe deplin ilustrat de rolul major pe care îl vor avea în neoplatonismul tardiv *Oracolele Caldeene* şi teurgia. Filozofia ca atare nu mai era capabilă să ofere omului o soluţie existenţială, o soluţie a salvării sale, mai ales pe fundalul expansiunii creştinismului. Lumea antică, ce se apro-

pia de sfârșit, resimțea din ce în ce mai acut insignifianța ființei umane pe pământ. Salvarea nu mai poate fi obținută prin forțele proprii sufletului, așa cum se întâmpla în filozofia mistică a lui Plotin. În aceste condiții, filozofia avea nevoie de mai multă credibilitate: ea va face apel la o autoritate superioară, precum cea a preoților caldeeni (babilonieni). Astfel își fac apariția în cadrul filozofiei textele revelate: *Oracolele Caldeene*. Este vorba de o scriere de la sfârșitul secolul al II-lea, al căror autor este, prin tradiție, Iulian Caldeul sau fiul său, Iulian Teurgul, acesta din urmă fiind contemporan cu Marcus Aurelius. *Oracolele* nu ne-au parvenit în întregime, în forma în care le citeau autorii neoplatonici, ci tot ce a rămas din ele sunt niște fragmente — de la câteva rânduri la un singur cuvânt — culese de la autorii care le-au citat. *Oracolele* se folosesc de autoritatea caldeenilor, pentru ca revelația pe care o transmit să fie mai veridică. Ele prezintă o structură ierarhică a realității: tatăl (sau intelectul primordial, reprezentat ca foc imaterial), triadele lumii inteligibile, zeii supracelești, zeii celești, sufletul. Acesta din urmă este o scânteie a focului originar, însă este prins în lumea materială, din care trebuie să se salveze și să se întoarcă în lumea divină. În acest sens, este întrebuințată practica religioasă a teurgiei, care ajută sufletul să se înalțe prin anumite rituri de purificare: tăcerea impusă inițiatului, cunoașterea tuturor ordinelor divine, folosirea simbolurilor (σύμβολα sau συνθήματα) lăsate de zei în real, toate acestea conducând la unirea cu divinul.

Iamblichos. Fost discipol al lui Porfir, Iamblichos (Chalcis, Siria, 250-325) va combina în gândirea lui metafizica plotiniană cu teoriile teurgice exprimate în *Oracolele Caldeene*. El a sistematizat științele oculte din vremea sa, preluând unele dintre acestea în cadrul filozofiei. Odată cu Iamblichos, neoplatonismul suferă o schimbare profundă la nivel doctrinar: apare ideea — inspirată din *Oracolele Caldeene* — că sufletul întrupat a coborât în întregime din sfera inteligibilă, pierzând complet unitatea cu divinul. Neoplatonismul se desparte astfel de idealul filozofic al lui Plotin. În aceste condiții, filozofia, ca exercițiu pur teoretic, nu mai este capabilă să aducă sufletul la cunoașterea și la unirea cu divinul; pentru aceasta, este nevoie să se recurgă la mijloace externe, prescrise de zeii înșiși și transmise în textele sacre. De asemenea, se simte nevoia unei practici adecvate concepției despre lume, prin care unirea cu zeii să devină efectivă. Această practică va fi teurgia.

Dodds, 1963, p. XX

Proclus, *In Timaios*, III, p. 333

Iamblichos, *Despre misteriile egiptenilor*, II, 2

Pentru Iamblichos, *Oracolele Caldeene* reprezintă o adevărată revelație, o scriere sacră. Cartea sa *Teologia caldeeană* — citată de Damascius, și care conținea probabil multe fragmente din *Oracole* — nu s-a păstrat, de aceea nu putem ști foarte precis cum anume a preluat Iamblichos doctrina *Oracolelor*. Totuși, influența *Oracolelor* se simte chiar și în *Misteriile egiptenilor*, o adevărată pledoarie în favoarea teurgiei, scrisă ca răspuns la scrisoarea adresată de Porfir lui Anebon, discipol al lui Iamblichos. Porfir contesta arta teurgiei, formele de divinație practicate de teurgi, apărând filozofia tradițională bazată pe rațiune, așa cum o preluase de la maestrul său,

Damascius, *Despre primele principii*, R. I, 86 / W. II, 1

Plotin. Iamblichos răspunde la această scrisoare, luând apărarea teurgiei: pentru el, scopul omului este acela de a se elibera din legăturile fatalității și de a se uni cu divinul. Însă nu gândirea este cea care duce la unirea cu zeii (ἕνωσις sau συναφή), ci teurgia cea adevărată, care folosește „acțiunile inefabile“ și „simbolurile mute“ ce depășesc gândirea noastră și pe care numai zeii le înțeleg.

Iamblichos, *De mysteriis*, II, 11

Astfel, odată cu Iamblichos, treptelor progresului spiritual li se mai adaugă încă o treaptă: cea a contactului cu zeii înșiși, prin intermediul teurgiei. Virtuțile filozofice nu mai sunt suficiente pentru înălțarea spirituală. Filozoful are acum nevoie de a cunoaște și de a practica riturile teurgice, care pot să îl ducă la unirea cu divinul. Discursul filozofic este pus în slujba religiei, a teologiei revelate. Astfel, trecând din Roma în Orientul grec, filozofia neoplatonică începe să importe elemente din artele divinatorii și teurgice. Este un moment de turnură în istoria neoplatonismului, care de acum înainte va purta cu sine această moștenire extra-filozofică. În *Comentariul la Phaidon*, Damascius va marca această schimbare intervenită în neoplatonism: el face o distincție clară între filozofi (Plotin și Porfir) și hieratici (aceștia fiind Iamblichos, Syrianus, Proclus).

Damascius, *Comentariul la Phaidon*, I, § 172

Iamblichos introduce în neoplatonism câteva idei novatoare: dacă la Plotin intelectul este în același timp și inteligibil (obiect al propriei sale intelecții), Iamblichos este primul care distinge și separă nivelul inteligibil (νοητόν) de cel intelectiv (νοερόν). Tot el este primul care introduce o clasificare a zeilor și a sufletelor, producând o multiplicare a nivelurilor

cf. nota 148

inteligibile. Sistemul principiilor se complică astfel și necesită o nouă structurare. De asemenea, Iamblichos introduce legea termenului mediu, precum și schema triadică: manență, procesiune, conversiune.

Iamblichos continuă modul de gândire neoplatonic bazat pe interpretarea textelor platonice, în special a ipotezelor unului din *Parmenide*. El este, de altfel, primul care a stabilit programul de studiu neoplatonic, ordinea propedeutică în care trebuiau citite dialogurile lui Platon. Totuși, felul în care Iamblichos interpretează ipotezele din *Parmenide* este în strânsă legătură cu noile teorii „revelate" admise de el. Odată cu Iamblichos, gândirea neoplatonică intră într-o fază „scolastică", o perioadă de mari sistematizări și integrări la nivel doctrinar, apogeul acestei tendințe fiind reprezentat de gândirea lui Proclus.

Proclus. Influențat de Iamblichos, pe care de multe ori îl numește „divinul", Proclus (Constantinopol, 412 – Atena, 485) a sistematizat toate ideile prezente deja într-un fel sau altul în gândirea neoplatonică, în teologia revelată precum și în filozofia anterioară neoplatonismului. Proclus va integra în mod sistematic doctrinele teurgice în filozofia sa, fiind el însuși un bun cunoscător al teurgiei. Astfel, se spune că a fost inițiat în riturile secrete de către Asclepigeneia, fiica lui Plutarh din Atena, care provenea dintr-o familie de preoți și care deținea secretele teurgiei de la străbunicul ei, preotul Nestorius. Deoarece nu mai avea nici un descendent direct, ea decide să încredințeze aceste secrete lui Proclus. De asemenea, prima carte pe care o compune Proclus, după ce ajunge diadoh al școlii din

Marinus, *Proclus sau Despre fericire*, 28

Atena, este un comentariu (care nu s-a păstrat) la *Oracolele Caldeene*.

Proclus introduce arta hieratică în filozofia contemplativă. În viziunea lui, principiul prim a lăsat în fiecare ființă un semn al transcendenței sale; el este astfel prezent față de orice lucru, deși transcende toate ființele. Grație acestor semne mistice, orice ființă este în legătură cu principiul, pe care toate îl doresc. Teurgul poate utiliza semnele din realitate pentru a se uni cu divinul. În acest fel, virtuțile teurgice sunt superioare celor teoretice, ele constituind momentul cel mai înalt, al cunoașterii unitare. Marinus, discipolul lui Proclus, spune că acesta se înălța până la virtuțile teurgice, plasate deasupra virtuților contemplative.

Proclus, *Teologia platonică*, II, p. 56.16-24

Marinus, *Proclus sau Despre fericire*, 28

Totuși, din punct de vedere filozofic, Proclus este un raționalist în sensul clasic, platonic. Ca și la Platon, purificarea produsă prin rațiunea discursivă (διάνοια) conduce înspre contemplație, plasată la nivelul intelectului (νοῦς). La Proclus însă, contemplația se desăvârșește în unirea cu divinul, realizată prin partea cea mai înaltă a intelectului, numită „floarea intelectului“ (ἄνθος τοῦ νοῦ) — expresie care își are sursa în *Oracolele Caldeene*. Filozofia contemplativă urmărește desprinderea de multiplu și înălțarea sufletului spre unitatea primordială. Dincolo de acest nivel, teurgia caută purificarea sufletului de materialitate și, astfel, intrarea în contact cu zeii.

Proclus integrează în filozofia lui zeii din mitologia tradițională. Locul lor este cel al henadelor, imediat după principiul prim, unu. Henadele sunt cele care manifestă unitatea principiului prim și fac astfel

trecerea de la unitatea absolută la pluralitatea realității, de la unu la multiplu. Ideea henadelor este preluată de Proclus de la maestrul său, Syrianus, dar Proclus o aplică în mod sistematic. De asemenea, filozofia lui are tendința de a integra la nivel teoretic toate doctrinele filozofice anterioare (platonism, aristotelism, stoicism), pentru a forma o singură filozofie, un singur corp teoretic. El susține ideea acordului dintre filozofie (platonică și aristotelică), teologie (orfică și pitagorică) și revelația *Oracolelor Caldeene*. Această idee era prezentă deja la Iamblichos și avea să intre apoi în Școala din Atena prin Plutarh din Atena. Se știe că Syrianus, maestrul lui Proclus, compusese o carte intitulată *Acord între Orfeu, Pitagora, Platon și „Oracolele Caldeene“*. Proclus va face din acest acord o condiție fundamentală a filozofiei și o sarcină a ei: pentru el, toate teologiile (inclusiv textele lui Platon, citite în grilă teologică) sunt expresia aceluiași adevăr unic, iar filozofia trebuie să pună în evidență acest acord.

Saffrey, 1992b, pp. 35-50

Proclus va sistematiza întreaga metafizică neoplatonică în cartea sa *Elemente de teologie*, unde încearcă să deducă întreaga structură a realității pornind de la un principiu prim și unic. Proclus va augmenta nivelurile inteligibile cu încă unul, anume cu un nivel intermediar, numit inteligibil-intelectiv (νοητὸν καὶ νοερόν). Această schimbare se sprijină pe legea „termenului mediu“ (ce provine de la Iamblichos): trecerea între doi termeni distincți nu poate fi făcută direct, ci doar printr-un al treilea termen intermediar, formând astfel o triadă. Mai mult decât atât, fiecare dintre acești termeni este la rândul său gândit ca triadic

(prin aplicarea schemei manență — procesiune — conversiune), ceea ce determină la Proclus multiplicarea nivelurilor ontologice. Această multiplicare are ca fundament doctrinar o nouă interpretare a ipotezelor din *Parmenide*, mai precis a raportului dintre prima și a doua ipoteză. Astfel, dacă prima ipoteză are ca obiect principiul prim, de la care sunt negate toate predicatele posibile, în a doua ipoteză se afirmă tot ceea ce s-a negat în prima. Tot ceea ce unul absolut nu este — în prima ipoteză — toate acestea vor constitui predicatele ființei inteligibile — adică ale unului din a doua ipoteză. Astfel, negațiile din prima ipoteză produc afirmațiile din a doua ipoteză, descriind astfel întreaga ierarhie a celor 14 clase divine. A doua ipoteză devine astfel o teogonie, pe care Proclus o va expune în cele mai mici amănunte.

Proclus, *Teologia platonică*, I, 10, pp. 42.10-43.21

Damascius și neoplatonismul. La sfârșitul unei tradiții care s-a ocupat cu sistematizarea principiilor prime, Damascius întreprinde o critică a acestor principii, mai precis, o critică a modului în care noi gândim primele principii. Damascius vizează caracterul destul de rigid în care autorii anteriori — Iamblichos, dar mai ales Proclus — determină principiile. Acest mod de a vorbi despre principii riscă să le obiectiveze, deși ele nu pot deveni niciodată niște obiecte propriu-zise ale discursului nostru. Damascius simte pericolul fixării doctrinare a unor lucruri atât de greu de exprimat, atât de greu de prins în discurs. El se raportează de cele mai multe ori critic la Proclus, pornind analiza sa de la repunerea în discuție a unei probleme procliene. Dacă Proclus are tendința

de a sistematiza datele doctrinare ale neoplatonismului, Damascius pune în joc o perspectivă mai radicală asupra principiilor, încercând să le elibereze de aluviunile ce vin din partea discursului și a gândirii noastre.

Damascius scoate în prim-plan tocmai dificultățile sistemului doctrinar neoplatonic. El arată că fiecare dintre noțiunile cu care numim un principiu sau altul nu sunt decât niște proiecții ale gândirii noastre, care se dovedesc inadecvate față de principiul însuși. Neputând să numească principiul prim, gândirea noastră proiectează o imagine inferioară a acestuia, dându-se mereu înapoi. În felul acesta, ierarhia principiilor, așa cum o concepe Damascius, nu determină principiile însele, nu le numește pe fiecare în parte, conform naturii fiecăruia, ci dovedește mai degrabă situarea noastră față de un principiu prim inefabil, imposibil de cuprins în vreun discurs. Damascius ne pune mereu în gardă asupra faptului că, încercând să vorbim despre principii, folosim noțiuni și distincții care nu sunt valabile decât pentru lucrurile ce derivă de la principii. Cuplurile de distincții cu care lucrăm — de exemplu unu-diadă (la pitagorici), limită-nelimitat (la Platon), tată-potență (în *Oracolele Caldeene*) — sunt analoage între ele, fiind de fapt doar niște imagini pentru ceva ce depășește gândirea noastră.

La Plotin, exercițiul filozofic era ascendent: el începea de la suflet, care încerca să se ia în stăpânire, să descopere nivelul său cel mai profund; acolo, în identitatea sa, el urma să descopere principiul anterior, anume intelectul în care pluralitatea este restrânsă la unitate, pentru ca apoi să treacă, într-o unire

mistică, spre principiul prim, unu, cel care depășește orice cunoaștere, orice gândire. Cu Proclus, ajungem într-un moment de construcție: de la principiul prim, vedem cum se desfășoară toate celelalte niveluri ale realității, într-o ordine sistematică, aproape matematică. În schimb, la Damascius, direcția gândirii filozofice este răsturnată. Filozofia începe de la observația capitală a imposibilității de a gândi principiul prim, de la faptul că principiul este inefabil. În consecință, analiza filozofică nu va înainta ca o descoperire a ceva din ce în ce mai profund și mai unitar; analiza nu mai poate înainta pozitiv, descoperitor, căci ea pornește de la o negativitate absolută, de la o suprimare radicală a oricărui conținut de sens prealabil. De aceea, reflecția va trebui să înainteze în mod negativ, bazându-se pe o critică succesivă a nivelurilor discursivității. Discursivitatea este în continuare necesară, deoarece gândirea noastră nu poate funcționa altfel, însă această discursivitate este deja pusă sub semnul întrebării, Damascius scoțând în evidență inadecvarea ei la principiul prim. Cele ce provin de la principiu sunt expuse pornind de la incapacitatea lor de a exprima adecvat principiul. Critica devine astfel cea care descoperă și reface în același timp toate nivelurile realității, toate nivelurile principiale.

3. Viața lui Damascius

În privința vieții lui Damascius dispunem de puține mărturii. Avem câteva indicii consemnate de Simplicius, discipolul său, dar cea mai mare parte a

informațiilor biografice provin dintr-o lucrare scrisă de Damascius însuși în jurul anului 500. Este vorba de *Viața lui Isidor*, o istorie generală a școlii neoplatonice tardive, din care s-au păstrat doar niște fragmente. Unele au fost conservate în *Biblioteca* patriarhului Photius (810-893), care a citit cartea lui Damascius și a făcut numeroase note de lectură. Altele provin din *Lexiconul Suda*, o compilație din secolul al X-lea.

Photius, *Biblioteca*, codex 181 și 242

Simplicius nu ne dă decât un singur amănunt biografic: el îl numește pe Damascius „filozoful din Damasc". În rest, aflăm doar amănunte despre caracterul filozofului: bărbat cu o deosebită înzestrare pentru cercetare (ἀνὴρ ζητητικώτατος), Damascius iubește truda filozofică (φιλοπονία) — ceea ce amintește de una dintre trăsăturile adevăratului filozof, așa cum îl descria Platon. În *Lexiconul Suda*, la articolul „Damascius", ni se spune că acesta ar fi fost un filozof stoic, originar din Siria, ajuns la vârsta maturității în vremea împăratului Iustinian, autor al unor comentarii la dialoguri platonice, al unui tratat despre principii și al unei Istorii filozofice. Strania indicație — privind faptul că ar fi fost stoic — se explică, după părerea comentatorilor, printr-o confuzie între Damascius și discipolul său, Simplicius, care a scris un comentariu la *Manualul* lui Epictet.

Platon, *Republica* VII, 535c1

În *Viața lui Isidor*, Damascius nu vorbește despre sine decât în mod indirect. Totuși, din analiza fragmentelor păstrate, se pot deduce câteva amănunte despre viața și formarea sa intelectuală. Damascius se naște în preajma anului 462, într-o familie de vază din Damasc. În jurul vârstei de 17 ani părăsește

Westerink, 1973, p. 7

orașul natal pentru a merge în Alexandria, unde, timp de trei ani, studiază retorica, sub îndrumarea unui anumit Theon. Damascius trăiește într-o societate filozofică de elită, având aici un prim contact cu filozofii neoplatonici. Școala din Alexandria întreținea relații foarte strânse cu școala din Atena, mai ales pe linie profesorală: mulți dintre cei pe care Damascius îi întâlnește în Alexandria își făcuseră studiile la Atena, sub îndrumarea lui Syrianus sau a lui Proclus. Astfel, el îi cunoaște aici pe Ammonius și Heliodor — cei doi fii ai lui Hermias, un fost discipol al lui Syrianus. Aceștia urmaseră ei înșiși cursurile lui Proclus la Atena. De asemenea, Damascius îl frecventează pe Asclepiodotus, filozof teurg de origine alexandrină, care studiase filozofia cu același Proclus, devenind apoi maestru al lui Isidor, viitorul maestru al lui Damascius. Tot aici, Damascius îl cunoaște și pe Severianus, el însuși provenind dintr-o familie nobilă din Damasc. Împreună cu Damascius și cu fratele acestuia, Iulian — pasionat de retorică și poezie —, Severianus citea discursurile politice ale lui Isocrate, precum și operele unor poeți. Merită amintit că Damascius avea un cert talent poetic, deoarece la moartea unei persoane de vază din lumea filozofilor (Aidesia, văduva lui Heliodor și rudă de sânge cu Syrianus), el este invitat să țină un discurs funebru în versuri. Însă cea mai importantă întâlnire pentru traiectoria intelectuală a lui Damascius este cea cu Isidor, viitorul său maestru. Excelând în dialectică și având un discurs critic de mare forță, Isidor va marca în mod decisiv drumul filozofic al lui Damascius.

Westerink, 1973, p. 8

În jurul anilor 482-483, Damascius pleacă din Alexandria — unde competiția în domeniul predării

retoricii era foarte mare — către Atena. Este primit foarte bine în atmosfera intimă a școlii ateniene, probabil datorită relațiilor sale cu filozofii alexandrini. Deși ajunge aici cu puțin timp înainte de moartea lui Proclus (485), Damascius nu urmează cursurile acestuia, căci Proclus nu mai putea preda din cauza stării precare de sănătate. În Atena, Damascius predă retorica timp de nouă ani (până în 491-492), dar în acest timp are de multe ori îndoieli în privința carierei sale retorice, gândindu-se că aceasta nu duce la „cunoașterea cea adevărată și divină". În cele din urmă, la vârsta de 30 de ani, Damascius renunță la cariera de profesor de retorică și se îndreaptă spre filozofie, considerând că retorica este doar o abilitate verbală ce îl înstrăinează pe om de sine însuși: ea nu duce la purificarea sufletului, ci se preocupă doar cu forma exterioară în care lucrurile sunt spuse.

Marinus, *Proclus sau Despre fericire*, 26

Damascius se convertește astfel la idealul filozofic al neoplatonicilor. Cel care l-a influențat foarte mult în decizia sa a fost maestrul său, Isidor; acesta îi oferă lui Damascius exemplul autentic al filozofului, care spune „nu cuvinte, ci esența lucrurilor". Isidor fusese chemat în Atena încă din timpul vieții lui Proclus, care avea intenția să îl lase diadoh în locul său, dar el a refuzat această onoare, cedându-i din respect locul lui Marinus, sub îndrumarea căruia studiase cândva filozofia lui Aristotel.

Damascius, *Viața lui Isidor*, *apud.* Photius, *Biblioteca*, VI, p. 39

Renunțând la cariera de retorică, Damascius ia cursuri de filozofie de la Zenodot, precum și cursuri de matematică și alte științe de la Marinus — succesorul lui Proclus la conducerea școlii. Atunci când Marinus nu mai poate continua să fie diadoh, din

cauza unei sănătăți șubrede, Damascius este trimis în Alexandria, cu misiunea de a-l convinge pe Isidor să revină în Atena și să preia conducerea școlii. După moartea lui Marinus, Isidor preia diadohia, însă mai mult forțat de împrejurări decât prin voia sa. El își dă seama că sarcina conducerii școlii îl depășește, mai ales că după moartea lui Proclus școala filozofică decăzuse foarte mult. De aceea, Isidor nu rămâne în Atena decât până în primăvara anului următor, când se reîntoarce în Alexandria, fiind urmat de Damascius. Între timp, școala rămâne în mâinile lui Zenodot. Întors în Alexandria, Damascius urmează cursurile lui Ammonius (despre Platon și Ptolemeu) precum și pe cele ale lui Heliodor.

După moartea lui Zenodot, Damascius este chemat în Atena și devine diadoh în jurul anului 515. Sub conducerea lui, învățământul neoplatonic redevine unul de înaltă calitate, iar școala este foarte prosperă. Damascius întreprinde o adevărată reformă a școlii, încercând să o reorienteze spre idealul filozofic inițial și să o purifice de infiltrarea practicilor teurgice, tot mai puternice în ultima vreme. Deși recunoaște caracterul divin al artei hieratice, Damascius preferă filozofia, pe care o consideră cel mai mare bine acordat oamenilor. Isidor își exprimase temerile în privința stării de decadență a filozofiei din acea vreme, iar Damascius își asumă tocmai această sarcină de a restaura rigoarea învățământului filozofic. El restabilește programul complet de studii, care presupunea studiul lui Aristotel, al lui Platon (12 dialoguri) și al *Oracolelor Caldeene*.

Damascius *Viața lui Isidor*, *apud.* Photius, *Biblioteca*, VI, p. 46

4. Școala din Atena și relația ei cu Academia platonică

Neoplatonicii se considerau continuatorii direcți ai tradiției platonice. Totuși, acest lucru nu înseamnă că ei ar fi avut vreo legătură concretă cu Academia lui Platon. Deși conducătorii școlii (scolarhii) se numeau diadohi, adică succesori (de la termenul διαδοχή, care înseamnă „tradiție“, „moștenire“), moștenirea lor era mai degrabă una de ordin spiritual și doctrinar. Din punct de vedere istoric, geografic și economic, cele două instituții sunt net distincte. Situată în afara cetății, Academia platonică a fost grav afectată de invaziile herulice din 267, iar în anul 400 a fost reconstruită pe urmele vechilor sale ruine. În schimb, școala neoplatonică își desfășura activitatea într-o casă particulară, situată în interiorul cetății, la sudul Acropolei: este vorba de casa lui Plutarh din Atena, în care vor preda Syrianus, Proclus și Damascius.

Marinus, *Proclus sau Despre fericire*, 29

Resursele financiare ale școlii din Atena. Școala din Atena era o școală privată, care se întreținea din surse financiare proprii. Bunurile sale materiale (διαδοχικά) proveneau de la fondatorul școlii, Plutarh din Atena, precum și din donațiile făcute de diverși susținători. Nu mai exista nici o legătură cu resursele financiare ale Academiei lui Platon. În această privință, Damascius însuși ne spune că posesiile diadohilor nu au la origine averea lui Platon, căci acesta era sărac și nu avea decât grădina Academiei, a cărei valoare era de trei nomismata de aur. În schimb, diadohii ajunseseră la o avere considerabilă — mai

Damascius, *Viața lui Isidor*, *apud*. Photius, *Biblioteca*, VI, p. 38

ales în timpul lui Proclus — deoarece mulți oameni, la moartea lor, își lăsau averea școlii. Astfel, din bunurile pe care le dețineau, diadohilor le revenea o sumă de o mie de nomismata pe an.

Glucker, 1978, pp. 296-322

Damascius *Viața lui Isidor* (fr. 151.1)

Lynch, 1972, pp. 177-189

„Lanțul de aur" al succesorilor lui Platon. Chiar și din punct de vedere instituțional — al continuității succesorilor — școala neoplatonică este distinctă de Academia lui Platon. Este drept, neoplatonicii tardivi considerau că tradiția Academiei platonice ca instituție este neîntreruptă, că există o linie directă și continuă de scolarhi, începând de la Platon. Această succesiune era numită „lanțul de aur" (χρυσῆ σειρά), după o expresie homerică (*Iliada*, VIII, 18). Damascius însuși ne vorbește despre acest lucru, atribuind ideea continuității Academiei platonice lui Proclus: la bătrânețe, acesta nu știa pe cine să lase diadoh în locul său și se temea ca nu cumva „lanțul de aur al lui Platon să părăsească Atena". Ideea unui „lanț de aur" de succesori era menită să dea școlii neoplatonice mai multă autoritate, plasând-o într-o tradiție seculară. În realitate, succesiunea diadohilor nu a fost neîntreruptă; ultimul scolarh al Academiei pare să fi fost Philon din Larissa. La începutul primului război mithriadic (90-88 î. Ch.), acesta pleacă din Atena la Roma, iar Academia platonică își încetează activitatea, rămânând fără succesori. Astfel, între Academia lui Platon și școala neoplatonică din Atena se deschide un interval de cinci secole.

Sfârșitul școlii și plecarea filozofilor din Atena. În anul 529, împăratul Iustinian interzice păgânilor să mai predea. Există două decrete în această privință:

primul le interzicea să ocupe un post în învățământul public, salariile publice fiind acordate doar creștinilor; cel de-al doilea decret interzicea activitatea profesorală celor „atinși de nebunia elenilor nepioși", pentru ca nu cumva aceștia să atragă sufletele auditorilor la religia păgână. Acest lucru nu atrăgea în mod automat închiderea școlii neoplatonice din Atena, mai ales că aceasta nu era o școală de stat, ci una privată. Așadar, școala nu a fost propriu-zis închisă, așa cum se susține adesea. Totuși, se pare că în acea perioadă școala din Atena era în mod special vizată, ca unul dintre ultimele centre de rezistență ale păgânismului, poate și datorită înfloririi ei sub conducerea lui Damascius. Există o mărturie indirectă, dar nu complet sigură, care pare să susțină acest lucru: Ioan Malalas (491-578) spune că Iustinian ar mai fi emis încă un decret, prin care se interzicea predarea filozofiei în Atena. Nu dispunem însă și de o altă sursă în privința unui astfel de decret, care nu este consemnat în culegerile de legi, de aceea, autenticitatea lui rămâne nesigură.

Codex Justinianus I, 5, 18, § 4, p. 57

Codex Justinianus I, 11, 10, § 2, p. 64

Malalas, *Cronografia*, XVIII, 451.16-18

În orice caz, în aceste condiții, ultimii filozofi din Atena vor încerca să găsească un mediu mai propice activităților lor intelectuale, precum și credinței lor. Ei vor părăsi Atena, pornind spre Persia, în jurul anului 531, când rege al Persiei devine Chosroes I (531-579). Perșii aveau reputația de a fi conduși de către înțelepți, după modelul filozofului-rege, iar Chosroes însuși trecea drept un rege interesat de filozofie. Avem o mărturie despre plecarea filozofilor în Persia: *Istoriile* autorului creștin Agathias din Myrina (născut în 532). Aflăm astfel că cei care au

părăsit Atena au fost: „Damascius din Siria, Simplicius din Cilicia, Eulamios din Frigia, Priscianus din Lidia, Hermias și Diogene din Fenicia și Isidor din Gaza, toți acești bărbați fiind floarea cea mai înaltă a filozofilor din vremea noastră". Agathias spune că filozofii au plecat din Atena pentru că nu erau de acord cu religia Imperiului Roman și pentru că își imaginau că la curtea regelui sasanid Chosroes I vor întâlni o guvernare care îmbină filozofia cu regalitatea, după modelul descris de Platon în *Republica*. Într-un asemenea cadru, ei sperau să-și poată continua activitatea în deplină libertate. Tânărul rege avea într-adevăr veleități filozofice și îi plăcea să primească alături de el diverși savanți cu care să discute.

Agathias, *Istorii*, p. 65

Totuși, ajunși în Persia, filozofii își dau seama că realitatea nu semăna deloc cu ceea ce își închipuiseră: ei sunt îngroziți de obiceiurile oamenilor de aici, de manierele lor complet străine spiritului grec. Societatea în care filozofii sperau să se poată stabili era foarte coruptă și promiscuă: la curtea regelui, cei ce dețineau puterea erau plini de vanitate și de dorință de parvenire, astfel încât filozofii au fost întâmpinați cu dispreț; supușii erau tratați cu multă cruzime; ei practicau hoția, plurigamia, dar și adulterul, și nu se dădeau înapoi de la nici un fel de crimă. De asemenea, întâlnirea cu monarhul persan îi dezamăgește pe filozofii greci: deși pretindea că se ocupă cu filozofia, regele avea cunoștințe superficiale în acest domeniu, iar discuțiile cu el erau mult sub așteptări. Agathias ne spune chiar că regele nu a știut să aprecieze la justa valoare prezența filozofilor greci, ci a fost mai atașat de un anume Uranius, medic și filozof „șarla-

tan", sosit ulterior la curte. În aceste condiții, filozofii regretă plecarea lor din Atena, preferând să riște moartea în Imperiul Bizantin, decât să trăiască în Persia. După numai doi ani, ei găsesc ocazia să se întoarcă în imperiu, profitând de un tratat de pace încheiat în 532 între Chosroes și împăratul Iustinian. Acest tratat le permitea filozofilor să se întoarcă în patria lor, fără a fi obligați să accepte religia creștină.

Agathias, *Istorii*, pp. 65-67

Se pare că Damascius nu s-a mai întors în Atena, ci în Siria. Acest lucru este sugerat de un epitaf descoperit în anul 1925 la Homs (astăzi Emesa), la 167 km de Damasc. Epitaful datează din 538, iar textul lui este consemnat și de *Antologia palatină*, care îl atribuie filozofului Damascius: „Al filozofului Damascius. Zosima, care mai înainte era sclavă doar în corpul său, a găsit acum libertatea chiar și față de corp." Este ultima dată când întâlnim numele lui Damascius.

Antologia palatină, VII, 553, p. 90

5. Scrierile lui Damascius

Opere care s-au păstrat:

Viața lui Isidor s-a păstrat doar prin fragmentele consemnate de Photius, precum și de *Lexiconul Suda*, unde lucrarea este numită *Istoria filozofică*. Este vorba despre o biografie a filozofului Isidor, maestrul lui Damascius, dar cartea oferă multe amănunte despre viața filozofilor neoplatonici din secolul al V-lea, fiind astfel un document de mare importanță pentru istoria neoplatonismului tardiv.

Tratatul *Despre număr, loc și timp* s-a păstrat fragmentar, în *Comentariul la Fizica lui Aristotel* al lui Simplicius.

Comentariul la Phaidon s-a păstrat în două versiuni ἀπὸ φωνῆς: însemnări luate de auditori la cursul lui Damascius asupra acestui dialog.

Comentariul la Philebos este de asemenea un curs al lui Damascius, notat de auditori și apoi redactat ca atare. Damascius pornește de la comentariul lui Proclus — de altfel pierdut — pe care îl critică.

Operele cele mai întinse care ni s-au păstrat, deși nu complet, sunt *Tratatul despre primele principii* și *Comentariul la Parmenide*. Asupra acestora vom reveni în cele ce urmează.

Opere care nu s-au păstrat:

Photius, *Biblioteca* vol. II, p. 104, codex 130

O colecție de întâmplări miraculoase (*paradoxa*): o carte în 4 părți, al cărei singur martor este Photius, care a citit-o și i-a dedicat o notiță în *Biblioteca* sa.

O lucrare despre prima carte a *Meteorologicelor* lui Aristotel: Ioan Philopon o citează critic în propriul său *Comentariul la Meteorologice*. Damascius susținea cosmologia platonică din *Timaios*, bazată pe cauze transcendente, respingând opiniile lui Aristotel.

Un *Comentariu la primul Alcibiade*, pe care Olympiodor îl folosește ca sursă principală în *Comentariul* său la *Alcibiade*. Olympiodor îl citează de multe ori și afirmă că este superior comentariului lui Proclus la același dialog.

Un *Comentariu la Timaios* pe care Damascius însuși îl citează în *Comentariul la Phaidon* I, § 527, precum și în mai multe locuri din *Comentariul la Parmenide*. Acest comentariu urma îndeaproape analiza lui Proclus, respingând opiniile acestuia.

Un *Comentariu la Oracolele Caldeene* la care Damascius trimite în câteva locuri din *Comentariul la Parmenide*.

Lucrări nesigure: comentarii la *Republica*, la *Legi*, la *Sofistul* și la *Phaidros*. Existența acestor comentarii se bazează doar pe anumite aluzii interpretabile din operele existente ale lui Damascius.

6. *Istoria tratatului* Despre primele principii

Păstrarea tratatului *De principiis*, ca și a atâtor altor opere antice, se datorează renașterii bizantine din secolele IX-X. La începutul secolului al IX-lea, multe dintre textele antice sunt strânse în capitala imperiului. În jurul anului 843, după restaurarea cultului icoanelor, odată cu destinderea culturală și universitară ce însoțește acest eveniment, operele autorilor antici devin de mare interes. Ele sunt redescoperite și reintegrate în circuitul cultural. În această perioadă, multe dintre manuscrisele căzute în uitare sunt copiate și studiate, având astfel șansa de a fi conservate.

Acest lucru este favorizat și de înlocuirea scrierii unciale, moștenită din Antichitate, cu scrierea minusculă. Este vorba de așa-numitul fenomen al transliterației (μεταχαρακτηρισμός) început la sfârșitul secolului al VIII-lea. Acesta permitea ca păstrarea operelor să fie mult mai eficientă (prin viteza scrisului), mai economică (noul tip de scriere necesitând un spațiu de scriere de trei ori mai mic) și mai precisă (textele devin mai fluente și mai ușor de citit, prin introducerea accentelor, a semnelor de punctu-

ație și a despărțirii cuvintelor). Aproape toate textele care nu au fost transliterate au fost în cele din urmă pierdute. Transliterația nu avea ca scop multiplicarea textelor prin copiere; scopul ei era în primul rând acela de a conserva textul respectiv, prin alcătuirea unui exemplar de referință, care putea fi în continuare studiat și recopiat. Astfel, un manuscris transliterat constituia un fel de primă ediție de text.

Colecția filozofică. Sursa cea mai veche a tratatului *De principiis* este manuscrisul *Marcianus Graecus 246*, descris pentru prima oară de Ch. E. Ruelle în 1884. Acest manuscris face parte dintr-o colecție unitară de manuscrise, intitulată *Colecția filozofică* — după cum arată T. W. Allen într-un articol din 1893. Este vorba despre un grup de nouă manuscrise care provin din același scriptoriu și care au fost copiate în același timp (între anii 850 și 880). Ele prezintă calități paleografice asemănătoare: mărime, scriitură, așezare în pagină, semne critice și abrevieri specifice. Manuscrisul de bază al colecției este *Parisinus Graecus 1807*, care conține mai multe scrieri platonice (*Cleitophon*, *Republica*, *Timaios*, *Critias*, *Minos*, *Legile*, *Epinomis*, *Scrisorile*, *Definițiile* și *Spuria*).

Ruelle, 1884, pp. 547-552

Allen, 1893, pp. 48-55

Existența *Colecției filozofice* este legată de numele lui Photius. Om de litere foarte talentat, înalt funcționar în cancelaria imperială înainte de a deveni patriarh al Constantinopolului (între 858 și 867 respectiv 878-886), Photius este personajul central al renașterii bizantine din secolul al IX-lea, fiind un mare admirator al scrierilor antice. În 842, înainte de perioada

patriarhatului, îl întâlnim la conducerea unei școli private care își desfășura activitatea în propria lui casă. El supraveghează activitatea de transliterație a unor texte precum cele din *Colecția filozofică*. Photius este autorul unui *Lexic* în care explică diverși termeni sau expresii întâlnite în cursul lecturilor sale, dovedind un gust pronunțat pentru filologie. De asemenea, el este autorul *Bibliotecii* (sau *Myriobiblos*), o colecție de notițe și extrase având la bază 279 manuscrise citite, de obicei cărți rare, puțin răspândite. Astfel de scrieri enciclopedice, care scoteau esențialul din operele catalogate, făceau însă ca interesul pentru operele respective să scadă: nefiind recopiate, acestea sfârșeau prin a fi pierdute. Pe de altă parte, aceste scrieri rămân în cele mai multe cazuri singurul martor al multor opere antice.

Colecția filozofică a intrat, probabil, într-o bibliotecă imperială. Nu știm însă ce s-a întâmplat cu ea până în secolul al XI-lea, când este descoperită de Mihail Psellos, care citează câteva pasaje din *Tratatul despre primele principii*, mai ales din primele pagini ale operei. După această dată, istoria *Colecției* nu este foarte clară. H. D. Saffrey argumentează că cel puțin câteva dintre manuscrisele colecției au fost aduse în Occident în secolul al XIII-lea de către fratele dominican Guillaume de Moerbeke. Interesul bizantinilor pentru operele trecutului se va păstra până la căderea Constantinopolului (1453), continuându-se apoi în Italia renascentistă.

Saffrey, 2000, pp. 255-266

În privința tratatului *De principiis*, transmiterea lui dintr-o lume culturală în alta, din Bizanț în Occident, este legată de numele lui Ioan Bessarion, un

teolog bizantin născut în 1400 la Trebizonda și mort în 1472 la Ravenna. Călugăr la Constantinopol, devine un discipol apropiat al lui Gemisthos Plethon. Arhiepiscop al Niceei în 1437, Bessarion ia parte la conciliul de la Ferrara-Florența din 1439, unde susține unirea celor două biserici. Cum această idee era respinsă de majoritatea reprezentanților greci, Bessarion rămâne în Roma, fiind numit cardinal al Bisericii Catolice, iar apoi patriarh latin de Constantinopol (în 1463). Numele lui este legat de renașterea umanismului italian: Bessarion strânge un fond foarte mare de manuscrise, iar după moartea sa le lasă moștenire orașului Veneția. Biblioteca lui devine nucleul în jurul căruia se va constitui Biblioteca Marciana, unde va ajunge și manuscrisul tratatului *De principiis*. Cardinalul a corectat el însuși manuscrisul, l-a adnotat și a pus să i se facă alte două copii (*Marcianus Graecus 245* și *247*), care sunt la originea tuturor copiilor ulterioare.

Marcianus Graecus 246. Manuscrisul este alcătuit din 435 file, împărțite în două părți: prima parte (210 file) cuprinde *Tratatul despre primele principii*, al cărui titlu original este: Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν. A doua parte (de la 216 la 435) cuprinde *Comentariul la Parmenide* al lui Damascius. La sfârșitul acestui comentariu, așadar la sfârșitul întregului manuscris, descoperim un al doilea titlu: Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ φιλοσόφου (Damascius diadohul, *Despre* Parmenide *al lui Platon, aporii și soluții desfășurate în paralel cu comentariile*

filozofului [=Proclus] *la acest dialog*). Cele două părți sunt despărțite de cinci file nescrise, semn al unei lacune. În plus, *De principiis* nu are un sfârșit propriu-zis, ci se termină în mijlocul unei fraze. De asemenea, *Comentariul la Parmenide* începe în mijlocul unei fraze, iar comentariul la prima ipoteză lipsește cu desăvârșire.

Relația dintre cele două părți ale manuscrisului Marcianus Graecus 246. Din această cauză, comentatorii s-au văzut puși în fața unei probleme, anume dacă cele două părți sunt niște tratate independente, sau dacă ele fac parte dintr-o operă unitară. Ipoteza care a prevalat în cele din urmă este aceea că este vorba de două opere distincte. Partea din manuscris care conține tratatul *De principiis* nu are nici un fel de diviziune interioară, pe când partea a doua, *In Parmenidem*, are un plan mult mai clar, structurat pe capitole și marcat de titluri intermediare. O altă deosebire ține de stilul celor două părți: prima este o analiză liberă, care nu pornește de la un text anume, pe când a doua urmărește îndeaproape atât textul părții a doua din dialogul *Parmenide* (începând cu ipoteza a II-a), cât și comentariul lui Proclus la acest dialog. Dacă partea a doua pornește de la ipotezele platonice, partea întâi desfășoară nivelurile corespunzătoare acestor ipoteze și problemele ce se ridică în fiecare caz, însă nu mai este vorba de o exegeză propriu-zisă de text.

Ediții și traduceri:

Prima ediție, parțială, a tratatului *De principiis* îi aparține lui J. Chr. Wolf, fiind publicată în *Anecdota*

Graeca, sacra et profana, Hamburg, T. C. Felginer, 1722-1724, vol. IV, pp. 195-262. (Textul editat corespunde ediției Ruelle, vol. I, pp. 1-2.20 și 284.22-323 și ediției Westerink vol. I, pp. 1-2 și vol. III, pp. 107-166. Ambele ediții sunt indicate mai jos.)

Prima ediție completă a tratatului *De principiis* este cea a lui J. Kopp, *Damascii philosophi platonici quaestiones de primis principiis*, Frankfurt am Main, H. L. Brœnner, 1826, cu o prefață despre viața și opera lui Damascius.

O primă ediție a celor două tratate (*De principiis* și *In Parmenidem*) este oferită de Ch. E. Ruelle: *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In Platonis Parmenidem*, vol. I și II, Paris 1889 și 1899 (reimprimare anastatică Bruxelles, Culture et civilisation, 1964).

Prima traducere franceză a celor două tratate îi aparține lui A. Ed. Chaignet: Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus*, 3 vol., Paris, Ernest Leroux, 1898 (reimprimare anastatică Bruxelles, Culture et civilisation, 1964).

O altă traducere a tratatului *De principiis* este oferită de M.-C. Galpérine: Damascius, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse, Verdier, 1987, cu o amplă introducere asupra filozofiei lui Damascius și cu un index final.

Ediția critică de referință, însoțită de traducere, este cea realizată de L. G. Westerink (ed.) și J. Combès (trad.), Damascius, *Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, în 3 volume:

Volume I: *De l'ineffable et de l'un*, 1986 [W. I]; Volume II: *De la triade et de l'unifié*, 1989 [W. II]; Volume III: *De la procession*, 1991 [W. III].

Planul general al lucrării. În ciuda faptului că textul nu are nici un titlu intermediar, *De principiis* prezintă o structură clară. Traducerea oferită de M. C. Galpérine are meritul de a pune în evidență în mod amănunțit structura acestui tratat. Cele trei părți majore ale tratatului corespund primelor trei niveluri din ierarhia principiilor, așa cum o concepe Damascius: inefabilul, unul și unificatul.

Prima parte (ediția Ruelle [R.] vol. I, pp. 1-41, corespunzând ediției Westerink [W.] vol. I pp. 1-61) pune în evidență aporiile principiului prim și necesitatea unui principiu inefabil, precum și cele trei căi de ascensiune spre principiul prim.

A doua parte (R. I, 42-86 / W. I, 62-130) analizează principiul numit unu, cel ce face trecerea de la inefabil la exprimabil, ultima limită până la care gândirea noastră mai poate înainta, într-un fel sau altul.

A treia parte, cea mai extinsă, care se continuă până la sfârșitul tratatului (R. II, 4 / W. III, 173), este cea dedicată unificatului. Unul rămâne anterior oricărei distincții și oricărei procesiuni; el nu poate fi distins față de nimic altceva; față de el nu putem concepe nimic altceva, căci el nu intră în nici o dualitate. De aceea, al treilea principiu aduce problema existenței celorlalte lucruri: cum poate exista ceva dincolo de unu? Cum procede întreaga realitate înspre o pluralitate din ce în ce mai desfășurată? Cum se face trecerea de la unitatea absolută a unului — care

nu poate accepta nici un fel de dualitate — la pluralitatea efectivă, desfășurată, a totului? Altfel spus, cum se face trecerea de la unitatea și simplitatea unului, la pluralitate? Răspunsul îl oferă al treilea principiu: unificatul. Acesta este cel pe care Plotin îl numea intelect și care corespundea ipotezei secunde din dialogul *Parmenide*. El este ființa primă, modelul de constituire al oricărei ființe în genere. Damascius va analiza apoi câteva probleme ridicate de acest al treilea principiu: *a)* Dacă există cunoaștere a unificatului (R. I, 151-195 / W. II, 100-173); *b)* Dacă și în ce fel unificatul este plural (R. I, 196-220 / W. II, 174-213); *c)* Cum este unificatul sursă a procesiunii (R. I, 221-324 / W. III, 1-167). Tratatul *De principiis* se încheie cu o ultimă problemă, anume cea a participării, însă din această parte nu ne rămân decât câteva pagini (R. II, 1-4 / W. III. 168-173), textul fiind întrerupt de lacuna din manuscrisul *Marcianus 246*.

Despre prezenta ediție. Volumul de față cuprinde primele două părți ale tratatului *De principiis*, dedicate inefabilului și unului. Acestea corespund ediției Ruelle, vol. I, pp. 1-86 și ediției Westerink, vol. I, pp. 1-130. Am reprodus în oglindă ediția Ruelle, acceptând însă multe dintre corecturile operate de L. G. Westerink. Pentru o bună ghidare a cititorului, am marcat ambele paginații, atât cea din ediția Ruelle cât și cea din ediția Westerink: în marginea stângă a textului am marcat paginația ediției Ruelle, indicată cu sigla [R] și cu rândurile corespunzătoare; în marginea dreaptă a textului grec și în colontitlul textului traducerii am marcat paginația ediției Westerink, indicată cu sigla [W].

Pentru înlesnirea parcurgerii textului, am marcat unitățile problematice în marginea textului românesc, ținând cont și de sugestiile oferite de M. C. Galpérine și de J. Combès în traducerile lor.

7. Problematica principiilor prime

În finalul acestei introduceri, ne vom opri asupra temelor celor mai importante din acest volum: aporia principiului unic al totului, principiul inefabil, căile de ascensiune spre principiul prim, principiul unu. Vom încheia cu câteva considerații despre caracterul aporetic al filozofiei lui Damascius.

Aporia principiului unic al totului. Întreaga întreprindere a lui Damascius se sprijină pe problema inițială a felului în care gândim principiul, mai precis pe observația că principiul prim nu poate fi niciodată cuprins de gândirea noastră, că el este imposibil de fixat în cadrul acestei gândiri. Pe de o parte, gândim într-un fel principiul (căci s-ar părea că acestui concept îi corespunde ceva în gândirea noastră: avem despre el o anume reprezentare, un nume), dar, de fapt, nu putem să îi găsim un loc specific în raport cu totalitatea a ceea ce gândim. Pentru a arăta acest lucru, Damascius pune față în față două concepte: principiul și totul. Prin „totul“ înțelegem tot ceea ce putem gândi, într-un fel sau altul. Nu este vorba de un tot determinat de părțile sale, ci de totul în sens absolut, în afara căruia nu mai putem gândi nimic altceva. Damascius arată că este imposibil de stabilit un raport oarecare între principiu și acest tot absolut.

Astfel, întrebarea cu care se deschide tratatul este dacă principiul e dincolo de tot sau dacă face parte din tot (ca vârf de la care pornesc toate celelalte lucruri). Cele două alternative ale aporiei reflectă cele două condiții pe care trebuie să le îndeplinească principiul prim în neoplatonism: pe de o parte, el trebuie să fie transcendent față de orice altceva, iar pe de altă parte, el trebuie să fie cauza tuturor lucrurilor, cel de la care provin toate celelalte lucruri. Dar Damascius pune cele două condiții în opoziție, observând că ele nu pot fi îndeplinite în același timp, ci că se contrazic într-o anumită măsură. Vom vedea că, dacă principiul este vârful de la care încep celelalte lucruri, atunci el face parte din totul și nu mai este transcendent; în schimb, dacă este transcendent, atunci el nu mai poate avea nici o legătură cu totul, încât nu mai poate fi cauză a acestuia.

Mai mult decât atât, Damascius va arăta în continuare că nici una dintre cele două condiții nu poate fi acceptată în cazul principiului, ci fiecare alternativă duce la aporie. Pe de o parte, principiul nu poate fi dincolo de tot, deoarece nu putem gândi ceva (anume principiul) în afara a „tot ceea ce gândim". Dacă am admite ceva dincolo de tot, acesta ar face ca totul să fie incomplet, așadar ar face ca totul să nu mai fie cu adevărat totul, căci din totul nu poate lipsi nimic. Pe de altă parte, principiul nu poate face parte din tot, căci în felul acesta am obține un nou „tot", care include principiul și căruia ar trebui să îi căutăm în continuare un alt principiu, înaintând astfel la infinit. Așadar, principiul nu poate fi nici în afara totului, nici în totul.

O ultimă soluție mai poate fi formulată, și anume că principiul ar fi totul însuși. Damascius pornește de la o afirmație a lui Aristotel, care spune că orice lucru sau este principiu, sau vine de la un principiu. Dar atunci când aplicăm această afirmație asupra totului, ajungem din nou la o imposibilitate. Pe de o parte, totul nu poate proveni de la un principiu, deoarece, așa cum s-a arătat înainte, acel principiu ar fi în afara totului, ca un lucru ce lipsește din totul. Pe de altă parte, totul nu poate fi el însuși principiu, căci de la totul nu poate proveni nimic altceva (ca de la un principiu): într-adevăr, ceea ce ar proveni de la totul ar fi în afara acestuia, făcând din nou ca totul să nu mai fie complet, așadar să nu mai fie propriu-zis totul.

Damascius arată astfel că noi nu putem gândi transcendența principiului față de tot — căci concepem această transcendență ca pe un lucru din afara totului, care contrazice sensul însuși al totului. Pe de altă parte, în măsura în care gândim principiul într-un anumit fel, îl integrăm în sfera totului, astfel încât el nu mai poate fi cu adevărat principiu. Prin urmare, însuși conceptul de „principiu“ este greu de stabilit, de precizat; reprezentarea pe care ne-o facem noi despre un principiu prim ridică niște dificultăți de nedepășit. Principiul nu poate fi fixat ca atare în cadrul larg al gândirii noastre, în raport cu tot ceea ce gândim.

O primă ieșire din această aporie se face prin „unul-tot anterior totului“. Pentru Damascius, aceasta este expresia cea mai adecvată principiului pe care tradiția neoplatonică îl consideră prim. „Unul-tot anterior totului“ este totul, însă în manieră unitară, anterior pluralității desfășurate a totului. Încă de la

Plotin, unul, ca principiu prim, era gândit în același timp ca totul și ca anterior totului. Damascius se oprește asupra acestui principiu („unul-tot anterior totului“), prin care aporia inițială pare să se rezolve: pe de o parte, acest principiu poate fi anterior totului fără să devină „ceva“ din afara totului (deoarece el este deja totul); pe de altă parte, el poate fi totul fără a fi inclus în totul (deoarece el este deja anterior totului).

Totuși, Damascius observă că aporia subzistă chiar și la acest nivel al „unului-tot anterior totului“: în măsura în care gândim că unul este deja totul, îl reunim cu sensul mai larg al totului (ca totalitate a ceea ce putem gândi). Gândirea noastră face din principiu un lucru determinat, reintegrându-l în totalitatea a ceea ce gândim; în consecință, ea va continua să caute un alt principiu anterior.

Damascius arată de fapt că, deși nu putem gândi în mod adecvat anterioritatea și transcendența principiului, totuși gândirea noastră are nevoie în continuare de un astfel de principiu transcendent. Există în noi presentimentul unui principiu anterior totului.

Despre inefabil. Damascius deduce astfel necesitatea unui principiu care să fie absolut transcendent totului, în așa fel încât să nu mai aibă nimic comun cu totul. Acestui principiu nu trebuie să îi revină nimic din ceea ce intră sub sfera totului: el nu poate avea nici nume, nu poate fi nici cauză și nici măcar principiu. El nu poate avea nici o relație cu totul, astfel încât, în ultimă instanță, nu poate fi nici măcar transcendent față de acesta.

Damascius continuă analiza procliană asupra principiului, supunând-o însă unei critici radicale și depășind-o. La Proclus, ca de altfel în întreaga tradiție neoplatonică, principiul prim este incognoscibil și indicibil, iar „unul“ nu este decât un nume prin care sugerăm acest principiu, sursă a întregii pluralități. Damascius merge însă și mai departe: principiul prim nu poate fi nici măcar desemnat ca unu, deoarece unul intră într-o relație opozitivă cu pluralele, așadar unul este încă, într-un anumit fel, cognoscibil și dicibil. Unul este limita ultimă până la care se poate înălța gândirea noastră, el este ultima supoziție pe care o mai putem face. În schimb, principiul prim este dincolo chiar și de această supoziție ultimă: el este inefabil (ἀπόρρητον). Damascius preia acest termen din religiile misteriilor, unde el desemnează secretul, ceea ce rămâne ascuns, ceea ce nu se spune, ci este interzis a fi numit. Inefabilul este în așa măsură sustras oricărui discurs, încât despre el nu se poate spune nici măcar că este inefabil. Dacă unul sugera anterioritatea principiului față de pluralitate, așadar non-pluralitatea lui, inefabilul nu mai sugerează o natură anume a principiului, ci doar transcendența lui față de orice natură și față de orice discurs posibil. În plus, despre inefabil nu se poate spune nici măcar că este transcendent, deoarece chiar și transcendența este o relație, pe când inefabilul este dincolo de orice relație.

La acest principiu nu avem nici un acces discursiv. Ajungând aici, gândirea cade în afara totului și în afara ei înseși; ea nu se mai poate sprijini pe nimic altceva. Neavând nici un obiect exterior, singura ei

referință este însuși discursul prin care încearcă să exprime principiul inexprimabil. De aceea, gândirea este obligată să se întoarcă asupra ei înseși. Dar tot ceea ce afirmăm este inadecvat principiului și trebuie suprimat, într-o suprimare circulară și neîncetată. În acest fel, gândirea este complet răsturnată: nu mai avem de a face cu un obiect al gândirii și nici cu o gândire propriu-zisă.

Damascius îmbină filozofia argumentativă cu ideea depășirii mistice a discursului. Astfel, tocmai împingerea raționamentului până la limitele constitutive ale limbajului este cea care provoacă depășirea discursului și trecerea într-o unire mistică, non-discursivă. Răsturnarea discursului înseamnă o depășire a gândirii prin mijloacele proprii gândirii. Singura conștiință pe care o mai putem avea despre principiu este un fel de divinație, de intuiție mistică a prezenței principiului, a necesității existenței unui principiu al totului. Acest principiu nu devine niciodată obiect propriu-zis al gândirii noastre. Singurul mod în care ne putem raporta la el este conștientizarea abisului radical ce ne separă de el, a imposibilității de a-l cuprinde în orice discurs și în orice gândire. Este un raport inversat, un raport aporetic, în care tot ceea ce afirmăm despre principiu este suprimat într-un al doilea pas; în schimb, tocmai această suprimare constantă a oricărei afirmații mărturisește necesitatea principiului, prezența lui imposibil de fixat.

Principiul nu intră în categoriile ce funcționează în cazul totului. Între principiu și totul separația este absolută, un abis ce nu poate fi traversat. Damascius va cerceta însă ambele laturi ale acestui abis: atât de la principiu spre totul, cât și de la totul spre principiu.

Căile de ascensiune spre principiul prim. Pentru neoplatonici, realitățile ce provin de la principiu sunt organizate ierarhic, de la cele perfecte, până la cele inferioare. Dar această dispunere ierarhică presupune existența unei relații intime între principiu și nivelurile subordonate, o trecere gradată de la un nivel la altul, fără rest și fără lipsă. Ierarhia realului poate fi parcursă de la principiu înspre derivatele sale, dar și în sens ascendent, de la efecte înspre principiu, această ascensiune conducând la cunoașterea principiului. În cazul lui Damascius, această problemă a ascensiunii spre principiu este cu atât mai complicată, cu cât principiul prim nu mai poate avea nici un raport cu totul care provine de la el. Dar atunci, cum ajungem la un astfel de principiu, dacă nu avem față de el nici un fel de raport, dacă nu îl putem integra în nici un fel în ceea ce gândim ? Cum se face trecerea de la lucrurile pe care le gândim, la un principiu absolut transcendent ? Damascius ne înfățișează trei căi de ascensiune spre principiul prim. Primele două pornesc de la ideea că principiul este cel ce nu are nevoie de nimic altceva, fiind suficient în sine; în schimb, lucrurile determinate au nevoie unele de altele, pentru a exista și pentru a fi gândite. O a treia cale de ascensiune spre principiul prim este cea care urmărește perfecțiunea principiilor : unificatul, unul, inefabilul.

Despre unu. A doua parte a volumului de față se oprește asupra principiului unu, cel ce face trecerea între inefabil și exprimabil. Damascius observă că, dacă inefabilul este complet indicibil, unul mai are

încă o urmă de exprimabil. El este într-un fel indicibil, dar în alt sens el este totuși dicibil, datorită relației sale cu totul (căci spunem că unul este cel mai simplu și cel care cuprinde totul). De altfel, tocmai de aici pornise critica lui Damascius privind acest principiu: în măsura în care unul păstrează o anumită relație cu totul, el nu poate fi total transcendent. Unul însuși este ultimul lucru despre care putem avea o supoziție, chiar dacă aceasta nu reprezintă o descriere propriu-zisă a principiului pe care îl numim unu. Unul nu este nici el exprimabil în sensul deplin, ci rămâne într-un fel ascuns în „sanctuarul inefabilului". Totuși, unul face trecerea de la inefabil la exprimabil, el este intermediar între acestea două, fiind primul simbol al inefabilului.

Damascius observă însă că aporiile principiului se reiterează și la acest nivel al unului. O primă serie de aporii sunt cele ridicate de întrebarea dacă unul este cognoscibil sau complet incognoscibil. Unul este un principiu pe care gândirea noastră îl utilizează în funcționarea ei, căci nu putem gândi pluralele fără unul anterior acestora; de aceea, într-o anumită măsură, avem o cunoaștere asupra unului absolut: gândim unul ca opus pluralelor. De asemenea, orice obiect al gândirii noastre este un unu determinat (de exemplu, fiecare dintre forme), de aceea putem gândi și unul anterior acestor unități multiple. Totuși, cunoașterea însăși, definiția și numele nu pot fi aplicate decât ființei, care este plurală, pe când unul, anterior ființei, anterior oricărei pluralități, nu poate fi cunoscut și nu poate fi nici măcar numit în mod adecvat. Astfel se naște aporia unului: deși gândirea noastră

este mereu în funcție de el, neputându-se lipsi de prezența lui, totuși el însuși nu poate fi gândit.

Încercăm să strângem laolaltă această pluralitate a lucrurilor pe care le gândim — dintre care fiecare este unu și este gândit ca un unu anume — înspre unul anterior, care nu mai este unu determinat, ci unu absolut. Dar gândirea noastră rămâne duală, ea divide în permanență obiectul ei, ratând astfel unul absolut. Gândirea este dispersată ca într-un război titanic — expresie a diviziunii și fragmentării care ne este specifică. În schimb, unul nu poate intra în acest fel de fragmentare; în simplitatea lui, unul este anterior distincției dintre cognoscibil și incognoscibil, așadar, la drept vorbind, el nu este încă nici cognoscibil, nici incognoscibil. A spune că unul este cognoscibil — sau chiar că este incognoscibil — înseamnă a introduce o dualitate în cel ce depășește orice dualitate.

Dar, dacă unul nu intră în nici o dualitate și în nici o distincție, cum putem admite „altceva" în afară de unu ? Astfel se deschide o a doua serie de aporii, care se referă la posibilitatea de a gândi celelalte lucruri, diferite de unu. Într-adevăr, unul nu poate intra în nici o dualitate și în nici o distincție, față de nimic altceva. El nu poate fi gândit ca termen al unei dualități, de aceea nu putem admite nimic altceva alături de el, căci orice alt lucru ar fi în distincție față de unu. Dar atunci, cum putem înțelege existența celorlalte lucruri, cum putem gândi altceva alături de unu, cum putem admite un non-unu ? Ajungem astfel la o situație paradoxală: orice lucru determinat se distinge față de unu în măsura în care este și altceva, adică

non-unu, însă unul însuși nu se distinge față de acest non-unu. În plus, nici un non-unu — adică nici un lucru determinat — nu ar putea exista dacă nu ar fi în același timp și unu. Astfel, unitatea unului precedă și face posibilă distincția însăși, fără ca unul însuși să intre în această distincție. Unul absoarbe în el orice lucru care s-ar distinge. Procesiunea pluralelor, așadar distincția lor, nu poate începe de la unu; unul nu dă decât simplitatea sau unitatea necesară oricărui lucru pentru a exista. Abia pe fundalul acestei unități, lucrurile se pot constitui ca determinate, ca distinse. Nimic nu poate exista fără a fi mai întâi unu, fără acest caracter unitar — numit subzistență — pe care unul îl oferă.

Unul coexistă tuturor lucrurilor și el este totul, tocmai prin această simplitate a lui, prin această unitate fundamentală. El este totul, însă fără a fi afectat de distincția și de pluralitatea totului. Unul este totul anterior totului. Imaginea cea mai sugestivă pe care o folosește Damascius pentru a explica acest lucru este cea a centrului unui cerc. Razele multiple ale cercului se unesc în centru; acesta este prezent față de toate razele, însă el însuși nu este afectat de pluralitatea razelor, ci el este unic și simplu. El reunește pluralitatea razelor, fără a fi el însuși plural. În mod analog, unul este în același timp simplitatea absolută, dar și cuprinderea maximă, căci în simplitatea lui el cuprinde totul, anterior distincției.

Din nou însă, gândirea noastră intră în aporie față de unu, deoarece ea distinge simplitatea de cuprindere, distinge unitatea de totalitate, punându-le în opoziție. Astfel, gândim unitatea în sensul de minim și de

aceea pierdem imensitatea principiului unu, cuprinderea lui nelimitată; de asemenea, dacă gândim cuprinderea lui absolută, o gândim ca pe o pluralitate și pierdem din vedere unitatea. Totuși, această aporie ne arată ea însăși cum trebuie să ne situăm față de principiul unu: cele două caracteristici se pot corecta una pe alta, îndepărtând neajunsul fiecăreia: astfel, trebuie să gândim unul ca simplu, tocmai pentru a nu-l înțelege ca plural; de asemenea, trebuie să îl gândim ca totul, pentru a nu-l reduce la un minim, la un unu determinat.

Gândirea în fața principiilor intră astfel într-un parcurs circular neîntrerupt. În cazul inefabilului, tot ceea ce am fi afirmat trebuia negat apoi, în mod repetat, neîntrerupt, pentru a nu ne opri la nimic determinat. Acum, în cazul unului, cele două aspecte prin care îl abordăm — simplitatea și totalitatea — trebuie să se suprime reciproc, într-o suprimare neîncetată, pentru a nu cădea în nici una dintre extreme, pentru a nu ajunge să gândim unul nici ca minim, nici ca plural. Gândirea rămâne astfel suspendată între aceste două extreme, într-un balans necontenit, de la o extremă la cealaltă. Acest balans perpetuu este travaliul gândirii noastre — efortul constant prin care încercăm să ne apropiem de principiu —, dar care niciodată nu ajunge să dea la iveală un rod anume, o expresie adecvată a principiului, a unului. Aceasta este limita maximă până la care poate înainta cunoașterea noastră. Dincolo de această limită, suntem nevoiți să renunțăm chiar și la a-l numi „unu“ și „totul“, deoarece nici aceste determinații nu sunt adecvate principului. În plus, nu trebuie să îl mai abordăm

nici ca fiind „ceva anume“, accesibil cunoașterii. Astfel, cu cât ne apropiem de el, cunoașterea noastră, în loc să sporească, dispare, iar noi înșine suntem reduși la necunoaștere.

Caracterul aporetic al scrierii lui Damascius. Damascius nu descrie o structură rigidă de principii, stabilită o dată pentru totdeauna. El se deosebește în acest sens de Proclus care, în *Elementele de teologie*, realizează o expunere geometrică a ierarhiei de principii și a întregii realități fizice, pornind de la principiul prim, unu, și înaintând prin demonstrații din treaptă în treaptă. Damascius, în schimb, pornește de la a observa că principiul prim nu poate fi gândit. Așadar, fundamentul întregii sale construcții este în fond o negativitate, este lipsa principiului din gândirea noastră. Pornind de la această lipsă, Damascius nu mai poate înainta demonstrativ, constructiv. Lipsa inițială a principiului — sustragerea sa din spațiul gândirii — se repercutează asupra întregii analize, făcându-se simțită la orice nivel al acesteia. În loc să descrie, Damascius formulează aporiile acestei gândiri care descoperă că se sprijină pe o inițială imposibilitate.

Analiza lui Damascius este dublă, îmbinând aporetica (aparenta imposibilitate a oricărei gândiri) cu necesitatea existenței unui principiu. Astfel, după aporia inițială a principiului prim, Damascius insistă asupra necesității unui principiu inefabil: sufletul nostru resimte în continuare nevoia unui principiu, chiar dacă nu-l poate surprinde ca atare. Apoi, aporia inițială dă naștere aporiilor succesive, la nivelurile

subordonate. Cea mai bună aproximare pe care o putem avea despre un asemenea principiu inefabil este unul, aceasta fiind ultima supoziție pe care o putem avea despre principiu. Totuși, unul însuși intră în gândirea noastră cu anumite dificultăți, cu niște aporii proprii: în primul rând, el nu poate fi decât un simbol al principiului inefabil, fără să fie el însuși complet inefabil. În al doilea rând, deși îl numim unu, îl gândim de fapt în dualitate (ca fiind cel mai simplu, dar și cel mai cuprinzător), dată fiind natura duală a gândirii noastre. El este „unul-tot anterior totului“, căci el este în același timp și cel mai cuprinzător (fiind totul) dar și cel mai simplu (fiind anterior pluralității totului); noi însă distingem aceste două aspecte și ajungem astfel să dublăm unul, să îl percepem în dualitate. Totuși, deși nu putem să gândim un principiu absolut simplu, așa cum este unul, avem nevoie de acest principiu: el este cel care restrânge pluralitatea, împiedicând-o să se disperseze într-o desfășurare infinită.

Dar, dacă nu putem gândi propriu-zis unul, așa cum trebuie să fie el în simplitatea lui absolută, noi îl aproximăm în continuare. Noi distingem aspectul unității lui și aspectul totalității. Acestea sunt două modalizări sau henade ale unului absolut, care corespund limitei și nelimitatului despre care vorbea Platon. Damascius le va numi „unu“ și „plurale“. Gândim de asemenea unitatea anterioară a acestor două henade: este vorba de unificat, cel de-al treilea principiu. Acesta este în același timp unu și plural, fiind identificat cu ființa primă sau cu intelectul

cf. nota 108

divin — pe care și Plotin îl descrie ca fiind în același timp unu și plural. El corespunde celei de-a doua ipoteze din dialogul *Parmenide*: unul-ființă. Unificatul este, după cum îl numește Damascius, un univers ascuns: univers, pentru că în el putem distinge niveluri inteligibile — de la vârful cel mai unitar, până la pluralitate —, dar ascuns, deoarece toate aceste niveluri sunt încă, în acest principiu, într-o manieră nediferențiată. Unificatul însuși este sub condiția unului anterior. De aici decurg aporiile privind unificatul, privind posibilitatea de a-l cunoaște. Totuși, avem nevoie de acest principiu, deoarece el este modelul de constituire al oricărei ființe concrete, căci orice ființă este în același timp și unitară, dar și plurală.

Astfel se îmbină la Damascius aporetica și necesitatea existenței principiilor. Pe un fundal aporetic, vedem cum se desfășoară nivelurile realității. Aspectul aporetic arată că, de fapt, principiul prim care susține totul este inefabil, că nu poate fi gândit ca atare, iar imposibilitatea de a-l gândi se regăsește, într-o formă sau alta, la toate nivelurile analizei. Pe de altă parte, principiul este în continuare necesar,
cf. nota 28 avem o „divinație“ a lui, sufletul nostru presimte necesitatea lui, ca fiind acela de la care vin toate lucrurile. Din această negativitate inițială, pe un fundal inefabil, ies la iveală nivelurile principiale subordonate, care încearcă să aproximeze principiul prim, fiind însă din ce în ce mai depărtate și mai inadecvate acestuia. Ele se depărtează din ce în ce mai mult de inefabilul inițial, pentru a intra în sfera exprimabilului, a distincției, a pluralității. Desfășurarea principiilor

este astfel un act aporetic (adică problematic, veșnic inadecvat și „suspendat") prin care se face trecerea de la inefabil la exprimabil, de la principiul sustras oricărei determinații, la pluralitatea determinațiilor cu care lucrează gândirea.

„Rezolvarea" aporiilor constă în a conștientiza ceea ce gândirea noastră introduce în mod inadecvat asupra principiilor și în a elibera spațiul principiilor de această aluviune străină. În cele din urmă, gândirea noastră rămâne în permanență în aporie. Soluționarea nu înseamnă ieșirea din aporie. Astfel, aporia nu este o problemă care s-ar ivi la un moment dat în cadrul analizei și care trebuie depășită pentru a trece mai departe, ci ea este o problemă sau o dificultate constitutivă gândirii, ea subzistă în ciuda tuturor precizărilor precaute pe care le-am face ulterior. Căci aporia pune în evidență acest interval de nedepășit ce există între principiu și gândirea noastră. Gândirea este mereu într-o anumită inadecvare față de principiu, de aceea ea este mereu în aporie; totuși, singura gândire care poate încerca să sugereze principiile este tocmai această gândire aporetică. Aporia produce astfel efectul unei lucidități acute a gândirii, care își identifică în fiecare moment depărtarea față de principiu.

Această manieră aporetică poate părea la un moment dat fără ieșire. Damascius a fost calificat drept sceptic — de exemplu de către H. Ritter, sau mai recent de către S. Rappe. Totuși, chiar dacă se pot identifica anumite structuri discursive specifice scepticismului, analiza lui Damascius nu este deloc

Ritter, 1829, p. 558

Rappe, 2000, pp. 197-227

sceptică. Discursul care ajunge în aporie nu vrea să sugereze incapacitatea totală de a cunoaște și de a gândi ceva; din contră, răsturnarea discursului și a gândirii este menită să conducă spre o perspectivă superioară, spre surprinderea principiilor non-discursive ale gândirii și ale întregii realități. Gândirea aporetică descoperă structura intimă a realității intelective, sprijinindu-se tocmai pe această inadecvare inițială între gândire și principii. Aporia este astfel una constructivă, ea pune în evidență ierarhia principiilor nu descriindu-le, ci din contră, excluzând de la ele tot ceea ce le este străin, respingând toate noțiunile inadecvate pe care gândirea noastră tinde să le atribuie principiilor.

Aporia trebuie înțeleasă în cele două sensuri ale ei. Pe de o parte, ea desemnează, într-adevăr, o dificultate, o neputință de a înainta într-un discurs, o problemă greu de depășit, sens des întâlnit încă de la Platon. Pe de altă parte, aporia înseamnă lipsă, absență a mijloacelor. La Platon (*Banchetul*, 203b), această lipsă îl caracterizează pe Eros însuși, natură intermediară, care desemnează de fapt pe căutătorul de înțelepciune. Sărăcia lui, așadar aporia, este cea care îl face să caute ceva superior propriei sale naturi. În neoplatonism, această lipsă devine constitutivă sufletului uman. Plotin (*Enneade*, III, 5, 9) identifica deja în Eros natura sufletului căruia îi lipsește binele și care aspiră spre acesta. Ținând cont de aceste două sensuri, aporia nu mai poate fi doar o incapacitate a noastră de a gândi anumite lucruri, ci ea ține de însăși natura gândirii noastre; este lipsa con-

stitutivă, care angajează gândirea noastră într-o căutare a ceea ce o depășește. La Damascius, aporia este cea care ne anunță un nivel principial superior. Ea este cea care stimulează travaliul intelectiv, acest efort de a gândi principiul chiar și atunci când întreaga noastră gândire este răsturnată.

Marilena Vlad

Δαμασκίου διαδόχου
ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν

•

Damascius diadohul
Aporii și soluții despre primele principii

R1 Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν W1 πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἤ τὶ τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ᾽ αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ᾽ αὐτὴν καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς;

Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο φαίη τις, πῶς ἂν εἴη τι τῶν πάντων ἐκτός; ὧν γὰρ μηδ᾽ὁτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς· ἄπεστι δὲ ἡ ἀρχή· οὐκ ἄρα πάντα ἁπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα· τὰ γὰρ ἄπειρα οὐκ ἂν εἴη πάντα ἀπαρτί· Οὐδὲν ἄρ᾽ ἔξω φανεῖται τῶν πάντων· ὅρος γάρ τις ἡ παντότης καὶ ἤδη περίληψις, ἐν ᾗ ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας τὸ ἄνω, τὸ δ᾽ ἀπ᾽ R2 ἀρχῆς ἔσχατον πέρας ἐστὶ τὸ κάτω· πάντα ἄρα μετὰ τῶν περάτων. Ἔτι δὲ ἡ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς W2 ἀπὸ τῆς ἀρχῆς· ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεταί τε καὶ ἔστι· καὶ τὸ αἴτιον δὴ τοῖς αἰτιατοῖς, καὶ τὸ πρῶτον τοῖς μετὰ τὸ πρῶτον· ὧν δὲ μία σύνταξις πολλῶν ὄντων, ταῦτα πάντα λέγομεν· ὥστε ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ἡ ἀρχή. Καὶ ὅλως πάντα λέγομεν ἁπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν, ἐννοοῦμεν δὲ καὶ τὴν ἀρχήν. Καὶ τοίνυν εἰώθαμεν πᾶσαν λέγειν πόλιν, ἄρχοντα

PARTEA ÎNTÂI
Aporiile principiului inefabil

[*Aporia principiului prim*]

Aporia principiului

R1 Ceea ce numim principiul unic al totului este oare dincolo de totul[1], sau este ceva ce aparține totului, fiind vârful celor ce proced[2] de la el ? Iar despre totul vom spune oare că este împreună cu principiul, sau că este după principiu și <procede> de la el[3] ?

Totul după principiu

Dar, dacă s-ar admite acest lucru[4], <anume că totul este după principiu>, cum ar putea fi ceva în afara totului ? Căci, în sens absolut, totul este cel din care nimic nu lipsește[5]; dar principiul lipsește <din totul>; așadar, ceea ce urmează după principiu nu este totul absolut, ci totul fără principiu[6]. În plus, totul se vrea[7] a fi o pluralitate limitată, căci cele nelimitate n-ar putea fi propriu-zis totul. Așadar, nimic nu se manifestă în afara totului, deoarece totalitatea este deja o anume limitare și cuprindere, în care prin-
R2 cipiul este limita superioară, iar ultimul <lucru care procede> de la principiu este limita inferioară; așadar totul este cu limitele sale. În plus, principiul este coordonat | cu cele ce vin de la el, căci în raport cu acestea el se numește și este principiu, așa cum este cauza în raport cu cele cauzate, sau primul în raport cu cele de după el. Așadar, prin „totul“ înțelegem cele ce sunt plurale și au o coordonare unică[8], astfel încât în totul se află și principiul. Și, în general, numim totul în sens absolut <toate> cele pe care le concepem într-un fel sau altul; însă noi concepem și principiul.

καὶ ἀρχομένους, καὶ πᾶν γένος, τόν τε γεννήτορα καὶ τοὺς γεννηθέντας.

Εἰ δὲ πάντα μετὰ τῆς ἀρχῆς, οὐκ ἂν εἴη τι ἡ ἀρχὴ πάντων, συνειλημμένης ἐν τοῖς πᾶσι καὶ τῆς ἀρχῆς· ἡ ἄρα μία τῶν πάντων σύνταξις, ἣν πάντα φαμέν, ἄναρχός ἐστι καὶ ἀναίτιος, ἵνα μὴ ἐπ' ἄπειρον ἀνίωμεν. Ἀλλὰ μὴν δεῖ γε πᾶν ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ ἀπ' ἀρχῆς· καὶ τὰ πάντα ἄρα ἢ ἀρχή ἐστιν, ἢ ἀπ' ἀρχῆς. Ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο, οὐκ ἂν εἴη σὺν τοῖς πᾶσιν ἡ ἀρχή, ἀλλ' ἔξω τῶν πάντων, ὡς ἡ ἀρχὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς· εἰ δ' ἐκεῖνο, τί ἂν εἴη ἀπὸ τῶν πάντων προϊὸν ὡς ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἔξω τῶν πάντων ἐπὶ τὰ κάτω, ὡς τῶν πάντων ἀποτέλεσμα; Καὶ τοῦτο γὰρ ἐν τοῖς πᾶσιν· οὐδὲν γὰρ ἀφίησιν ἡ τῶν πάντων ἁπλῶς ἔννοια· τὰ ἄρα πάντα οὔτε ἀρχή οὔτε ἀπ' ἀρχῆς.

Ἔτι δὲ τὰ πάντα ὁμοῦ ἐν πλήθει πῶς ὁρᾶται καί τινι διακρίσει· καὶ γὰρ τὸ πᾶν οὐκ ἄνευ τούτων ἐννοοῦμεν· πῶς οὖν εὐθὺς διάκρισίς τις καὶ πλῆθος ἐξεφάνη; ἢ οὐ πανταχῇ τὰ πάντα ἐν διακρίσει καὶ πλήθει, ἀλλὰ κορυφὴ μὲν τῶν πολλῶν τὸ ἕν, τῶν δὲ W3 διακεκριμένων τὸ ἡνωμένον μονάς, καὶ τὸ ἓν ἔτι τῆς μονάδος ἁπλούστερον. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν καὶ ἡ μονὰς ἅπας ὁ ἀριθμός, εἰ καὶ ἔτι συνεπτυγμένος· πάντα ἄρα οὕτως καὶ ἡ μονάς. Ἔπειτα δὲ καὶ τὸ ἓν οὐ τῶν πολλῶν τί

În același fel, obișnuim să spunem „tot orașul“ referitor la conducător și la cei conduși, iar „toată familia“ înseamnă tatăl împreună cu descendenții săi.

Totul împreună cu principiul

Dar, dacă totul este împreună cu principiul, principiul totului nu poate fi ceva anume, căci atunci <principiul> ar fi inclus în totul; de aceea, coordonarea unică a tuturor, pe care o numim totul, rămâne fără principiu și fără cauză, pentru a nu înainta la infinit[9]. Apoi, orice lucru trebuie sau să fie principiu, sau <să provină> de la un principiu[10]; așadar, totul trebuie să fie sau principiu, sau de la un principiu. Dar în acest din urmă caz, <dacă totul provine de la principiu>, principiul nu mai poate fi împreună cu totul, ci este în afara totului, așa cum este principiul față de cele ce proced de la el. În schimb, în primul caz, <dacă totul este principiu>, ce ar mai procede de la totul ca de la un principiu, astfel încât să fie în afara totului și inferior lui, ca un efect al totului ? Căci chiar și acest <efect> ar fi cuprins în totul, deoarece nimic nu este exclus din noțiunea totului absolut. Prin urmare, totul nu este nici principiu, nici de la un principiu[11].

[*Unul-tot anterior totului*]

Modurile totului: totul în pluralitate și distincție

Apoi, într-o oarecare măsură, totul este văzut în pluralitate și, în același timp, într-o anumită distincție; căci fără acestea nu putem concepe totul. Dar cum se face că a apărut imediat o anume distincție și pluralitate ?[12] Poate că totul nu este în distincție și în pluralitate sub toate aspectele[13], ci vârful celor | plurale este unul[14], iar monada celor distinse este unificatul[15]; în plus, unul este mai simplu decât monada[16]. Însă, în primul rând, monada este și ea întregul număr, deși într-o manieră nedesfășurată; dar, în felul

ἐστιν· ἦ γὰρ ἂν καὶ συνεπλήρου τὰ πολλά, καθάπερ
τῶν ἄλλων ἕκαστον· ἀλλ' ὅσαπέρ ἐστι τὰ πολλὰ
κατὰ δή τινα μερισμόν, τοσαῦτα καὶ τὸ ἓν ἐκεῖνο
πρὸ τοῦ μερισμοῦ, κατὰ τὸ πάντῃ ἀμερές. Οὐ γὰρ ἓν
R3 ὡς ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν,
ἀλλ' ἓν ὡς πάντα καταπιόν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ ἁπλότητι
πάντα συνανέλυσεν, καὶ ἓν τὰ πάντα ἐποίησεν. Διὸ
καὶ πάντα ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτὸ πρὸ τῶν
πάντων. *** ὥσπερ τὸ ἡνωμένον πρὸ τῶν διακεκριμέ-
νων, οὕτω τὸ ἓν πρὸ τῶν πολλῶν τὰ πάντα ἐστίν. Ἀλλ'
ὅταν πᾶσαν ἡμῶν τὴν ἔννοιαν ἐξαπλώσωμεν εἰς τὰ
πάντα, τότε οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον τὰ πάντα κατηγορήσομεν,
ἀλλὰ τριχῶς τοὐλάχιστον, ἑνιαίως τε καὶ ἡνωμένως
καὶ πεπληθυσμένως· ἀφ' ἑνὸς ἄρα καὶ πρὸς ἕν, ὡς
εἰώθαμεν λέγειν. Εἰ μὲν οὖν πάντα εἴποιμεν συνηθέσ-
τερον τὰ ἐν πλήθει καὶ διακρίσει ὑφεστῶτα, τούτων
ἀρχὰς θησόμεθα τὸ ἡνωμένον καὶ ἔτι μειζόνως τὸ ἕν· εἰ
δὲ καὶ ταῦτα ὡς πάντα ἐννοήσαιμεν καὶ τοῖς ἄλλοις
πᾶσι συλλάβοιμεν κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν τε καὶ
σύνταξιν, ὡς εἴρηται καὶ πρότερον, ἐπιζητήσει ἡμῖν ὁ
λόγος ἀρχὴν ἑτέραν πρὸ τῶν πάντων, ἣν οὐκ ἄξιον ἔτι
πάντα νοεῖν οὐδὲ συντάττειν τοῖς ἀπ' αὐτῆς. Εἰ γὰρ
λέγοι τις ὅτι τὸ ἕν, εἰ καὶ πάντα ἐστὶν ὁπωσοῦν, ἀλλὰ W4
καὶ ἓν πρὸ τῶν οὕτω γε πάντων, καὶ μᾶλλον ἓν ἢ πάντα
ἐστίν (ἓν μὲν γὰρ καθ' ἑαυτό, πάντα δὲ ὡς αἴτιον πάντων
καὶ κατὰ τὴν πρὸς πάντα σύνταξιν, καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν
δευτέρως, ἓν δὲ πρώτως τό γε ἕν), ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο
R4 λέγοι τις, πρῶτον μὲν διπλόην ἐν αὐτῷ θήσεται· ἡμεῖς
δὲ οἱ μερίζοντες καὶ περὶ τὴν ἐκείνου ἁπλότητα
διπλασιαζόμενοι καὶ ἔτι πολλαπλασιαζόμενοι, ἐκεῖνο
γὰρ τῷ ἓν εἶναι πάντα ἐστὶ τὸν ἁπλούστατον τρό-
πον· εἰ δὲ καὶ τοῦτο λέγοι τις, ὅμως ἐξῃρημένην δεῖ

Unul este totul

acesta, și monada este totul. Apoi, unul nu este ceva dintre cele plurale[17] — căci atunci ar intra în alcătuirea pluralelor, ca oricare dintre celelalte <unități> — ci acest unu este tot ceea ce sunt pluralele în procesul diviziunii lor, numai că el este toate acestea anterior diviziunii, prin indivizibilitatea lui absolută. Căci el
R3 nu este unu în sensul de minim, așa cum se pare că a spus Speusip[18], ci este unul care a absorbit[19] totul. Unul a strâns totul laolaltă în simplitatea sa și a făcut ca totul să fie unu. Tocmai de aceea totul procede de la unu: pentru că unul însuși este totul, anterior totului[20].

Unul-tot anterior totului

Unul este totul anterior celor plurale, așa cum unificatul este totul anterior celor distinse; dar atunci când vom desfășura[21] gândirea noastră pentru a cuprinde totul, nu vom predica totul într-o singură manieră, ci în cel puțin trei moduri: unitar, unificat și plurificat; dar toate trei sunt de la unu și în raport cu unul, după cum obișnuim a spune[22]. Dacă, în modul cel mai firesc, am numi „totul" cele ce subzistă în pluralitate și distincție, atunci vom stabili drept principii ale acestora unificatul și, mai ales, unul. Însă, dacă și pe acestea le gândim ca fiind totul și le reunim cu totul celălalt[23], conform relației și coordonării în care se află față de el, atunci, așa cum am spus și mai înainte[24], raționamentul ne va cere un alt principiu, anterior totului, pe care nu se mai cuvine să îl gândim ca totul, nici să îl punem în coordonare cu cele ce proced de la el. | S-ar putea răspunde într-adevăr că unul, chiar dacă este într-un fel totul, totuși, el este și unu, anterior acestui fel de tot, și că este mai degrabă unu decât tot (căci el este unu prin sine însuși, dar este totul drept cauză a totului și prin coordonarea sa față de tot, adică în mod secund, la drept vorbind, pe când în primă instanță unul este unu). Dar, în primul rând, chiar dacă s-ar spune acest lucru, se va intro-

εἶναι τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν αὐτῶν τῶν πάντων καὶ τῆς ἁπλουστάτης παντότητος καὶ τῆς πάντα καταπιούσης ἁπλότητος, οἵα ἡ τοῦ ἑνός.

Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχήν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ᾽ ἐπέκεινα πάντων· σχολῇ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον· οὐδ᾽ ὅλως ὑμνητέον, οὐδ᾽ ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον· ὅ τι γὰρ ἂν νοήσαιμεν ἢ ἐπινοήσαιμεν, ἤτοι τῶν πάντων τί ἐστιν, καὶ τοῦτό γε ἀληθέστερον, ἢ διακαθαιρόμενον τὰ πάντα ἐστί, κἂν εἰς τὸ ἁπλούστατον ἀναβαίημεν, ἀναλύοντές τε καὶ ἀναλυόμενοι, ὃ πάντων ἐστὶν περιεκτικώτατον, οἷον ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, οὐ τῶν ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν μὴ ὄντων. Τῶν μὲν γὰρ ὄντων τὸ ἡνωμένον καὶ πάντῃ ἀδιάκριτον ἔσχατον (πᾶν γὰρ ὂν μικτὸν ἐκ στοιχείων), τῶν δὲ πολλῶν ἁπλῶς τὸ ἕν· τοῦ γὰρ ἑνὸς ἁπλούστερον οὐδὲν W5
ἔχομεν ἐννοεῖν, τοῦ πάντῃ ἑνὸς καὶ μόνον ἑνός. Ὃ καὶ εἰ ἀρχὴν λέγοιμεν καὶ αἴτιον καὶ πρῶτον καὶ ἁπλούστατον, ἐκεῖ ταῦτά τε καὶ πάντα τὰ ἄλλα μόνον κατὰ τὸ ἕν· ἡμεῖς δὲ συνελεῖν οὐ δυνάμενοι μεριζόμεθα περὶ αὐτό, τὰ ἐν ἡμῖν μεμερισμένα ἐκείνου κατηγοροῦντες, πλὴν ὅτι καὶ ταῦτα ἀτιμάζομεν ὡς πολλὰ τῷ ἑνὶ μὴ ἐφαρμόζειν. Οὐδὲ ἄρα γνωστόν, οὐδὲ

R4 duce o dualitate în unu. Totuși, noi suntem, de fapt, cei care divizăm și ne dedublăm[25] față de simplitatea unului, și chiar ne plurificăm, pe când acela, prin faptul de a fi unu, este și totul, în modul cel mai simplu[26]. Dar chiar și dacă s-ar spune acest lucru, totuși, principiul totului trebuie să fie transcendent totului însuși, totalității celei mai simple și simplității care a absorbit totul — așa cum este simplitatea unului[27].

Transcendența principiului

[*Principiul inefabil*]

Necesitatea principiului necoordonat

Așadar, sufletul nostru are divinația[28] faptului că totul, oricum ar fi conceput, are un principiu dincolo de tot, necoordonat față de totul. Dar atunci, acesta nu trebuie numit principiu, nici cauză, nici primul, nici anterior totului sau dincolo de tot; cu atât mai mult, nu trebuie să îl proclamăm[29] a fi totul însuși, și, în general, nu trebuie să îl proclamăm, să îl concepem sau să presupunem ceva despre el. Căci ceea ce putem gândi sau imagina este fie ceva ce aparține totului (iar acesta este sensul cel mai propriu <în care gândim ceva>), fie, pentru o gândire purificată, este totul însuși, chiar și atunci când, reducând și reducându-ne[30], înaintăm spre cel mai simplu, care este cel mai cuprinzător[31] pentru totul, fiind circumferința ultimă, atât a celor ce sunt, cât și a celor ce nu sunt. Astfel, pentru cele ce sunt, <limita> ultimă este unificatul complet nedistins (căci orice ființă este un amestec de elemente[32]), iar pentru cele plurale <limita ultimă> este unul absolut, | căci nu putem concepe ceva mai simplu decât unul, cel ce este absolut unu și numai unu. Și chiar dacă l-am numi principiu, cauză, primul sau cel mai simplu, aceste <predicate> și toate celelalte sunt acolo doar conform unului[33]; de altfel, noi nu putem să îl cuprindem în ansamblu, ci suntem în

Nu putem gândi ceva mai simplu decât unul

ὀνομαστόν· εἴη γὰρ ἂν καὶ ταύτῃ πολλά. Ἢ καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ ἕν· πανδεχὴς γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, μᾶλλον δὲ παντοφυής, καὶ οὐδὲν ὅ τι μή ἐστι τὸ ἕν. Διὸ πάντα ἀπ᾽ αὐτοῦ οἷον ἐκμηρύεται· καὶ τὸ κυρίως αἴτιόν τε καὶ πρῶτον, ἐκεῖνο καὶ τέλος αὐτὸ καὶ ἔσχατον αὐτό, θριγκὸς ἀτεχνῶς τῶν πάντων, καὶ τῶν πολλῶν μία φύσις, οὐχ ἡ ἐν αὐτοῖς ἀπ᾽ ἐκείνου,
R5 ἀλλ᾽ ἡ πρὸ αὐτῶν γεννητικὴ τῆς ἐν αὐτοῖς, ἡ ἀμερεστάτη κορυφὴ τῶν ὅπως ποτὲ πάντων, καὶ ἡ μεγίστη περιοχὴ τῶν ὅπως ποτὲ ὅλων λεγομένων.

Ἀλλ᾽ εἰ τὸ ἓν πάντων αἴτιον καὶ πάντων περιεκτικόν, τίς ἡ ἐπέκεινα καὶ τούτου ἀνάβασις ἡμῶν; Μήποτε γὰρ κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι· ὃ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστιν, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαιότατον. Πόθεν γὰρ ὅτι καὶ ἔστιν τι τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα; Ἄλλου γὰρ οὐδενὸς χρῄζει τὰ πολλὰ ἢ τοῦ ἑνός· διὸ μόνον τὸ ἓν αἴτιον τῶν πολλῶν. Διὸ καὶ τὸ ἓν πάντως αἴτιον, ὅτι τῶν πολλῶν αἴτιον δεῖ μόνον εἶναι τὸ ἕν· οὔτε γὰρ τὸ οὐδέν (τὸ γὰρ οὐδὲν αἴτιον οὐδενός), οὔτε αὐτὰ τὰ πολλά, ἦν γὰρ ἀσύντακτα, καὶ πῶς ἓν αἴτιον W6
ἔσται τὰ πολλά; Εἰ δὲ καὶ πολλὰ αἴτια, οὐκ ἀλλήλων, διὰ τὸ ἀσύντακτον καὶ διὰ τὸ κύκλῳ· αὐτὸ ἄρα ἑαυτοῦ ἕκαστον αἴτιον· τῶν ἄρα πολλῶν οὐδὲν αἴτιον. Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἓν εἶναι τῶν πολλῶν αἴτιον, ὃ καὶ τῆς

diviziune față de el, afirmând despre el <predicate> care în noi sunt divizate; totuși, chiar și pe acestea le considerăm nepotrivite a fi aplicate unului, deoarece sunt plurale. Așadar, el nu este cognoscibil, nici nu poate fi numit, căci și atunci ar fi plural. Dar poate că acestea sunt în el conform unului, căci natura unului conține totul, ba chiar produce totul, căci nu poate exista ceva ce unul nu este <deja>. Tocmai de aceea totul pare să se desfășoare pornind de la unu; iar cel care este cauza propriu-zisă și primă, acela este și scopul în sine și ultimul în sine[34]; unul este coronamentul[35] totului; el este și natura unică a celor plurale, însă nu natura care vine de la unu în cele plurale,
R5 ci natura care, fiind anterioară celor plurale, produce natura pluralelor; unul este vârful absolut indivizibil al totului, în orice fel <l-am înțelege>, fiind cuprinderea cea mai largă a totalității, în orice fel <am putea să o înțelegem>.

Unul este cauza și scopul ultim al totului

Dar, dacă unul este cauza totului și cuprinde totul, atunci ce înseamnă această ascensiune a noastră dincolo de unu[36]? Poate că înaintăm în gol, fiind atrași înspre nimicul însuși, căci ceea ce nu este nici măcar unu, acela nu este cu adevărat nimic[37]. Și de ce ar fi ceva dincolo de unu? Căci cele plurale nu au nevoie de nimic altceva decât de unu, și tocmai de aceea numai unul este cauză a pluralelor[38]. Și de aceea unul este cauză în mod deplin, deoarece cauza pluralelor trebuie să fie doar unul, iar nu nimicul (căci nimicul nu este cauză a nimic), și nici pluralele însele, căci ele sunt | necoordonate; în plus, cum ar putea cele plurale să constituie o cauză unică? Dacă ar exista o pluralitate de cauze, acestea nu s-ar putea cauza una pe alta, datorită necoordonării lor și datorită circularității cauzale, care ar face ca fiecare să fie propria sa cauză[39]; așadar, în acest caz, cele plurale nu vor avea

De ce înaintăm dincolo de unul?

Unul este cauza pluralelor

ἐν αὐτοῖς αἴτιον συντάξεως· ὁμόπνοια γάρ τις ἡ σύνταξις καὶ ἡ πρὸς ἄλληλα ἕνωσις.

Εἰ δ᾽ οὖν ταῦτά τις ἀπορούμενος λέγοι ἀρκεῖσθαι
τῇ ἀρχῇ τοῦ ἑνός, καὶ προστιθείη τὸν κολοφῶνα, ὡς
οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἁπλουστέραν τοῦ
ἑνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκεινά τι τῆς ἐσχάτης
ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας; — εἴ τις ταῦτα φάσκοι, συγ-
γνωσόμεθα μὲν αὐτῷ τῆς ἀπορίας (ἄβατος γὰρ ὡς
ἔοικε καὶ ἀμήχανος ἡ τοιάδε φροντίς), ἀλλ᾽ ὅμως ἐκ
τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων ἀνερεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν
ἀρρήτους ὠδῖνας εἰς τὴν ἄρρητον (οὐκ οἶδα ὅπως
εἴπω) συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας.
Ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς τῇδε τὸ ἄσχετον πάντῃ τιμιώτερον
τοῦ ἐν σχέσει καὶ τοῦ συντεταγμένου τὸ ἀσύντακτον,
ὡς ὁ θεωρητικὸς τοῦ πολιτικοῦ, καὶ ὁ Κρόνος φέρε
εἰπεῖν τοῦ δημιουργοῦ, καὶ τὸ ὂν τῶν εἰδῶν, καὶ τὸ ἓν
R6 τῶν πολλῶν, ὧν ἀρχὴ τὸ ἕν, οὕτω καὶ ἁπλῶς αἰτίων
καὶ αἰτιατῶν καὶ ἀρχῶν ἁπασῶν καὶ ἀρχομένων τὸ
πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκὸς καὶ ἐν οὐδεμιᾷ συντάξει
καὶ σχέσει ὑποτιθέμενον, ὡς τῷ λόγῳ φάναι. Ἐπεὶ καὶ
τὸ ἓν τῶν πολλῶν φύσει προέστηκεν, καὶ τὸ ἁπλούσ-
τατον τῶν συνθετωτέρων ὁπωσοῦν, καὶ τὸ περιεκτικώ- W7
τατον τῶν εἴσω περιεχομένων· τὸ δ᾽ εἰ θέλεις εἰπεῖν
ἐπέκεινα πάσης ἐστὶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀντιθέσεως
ἐπέκεινα, οὐ τῆς ἐν ὁμοταγέσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ὡς
πρώτου καὶ μετὰ τὸ πρῶτον.

nici o cauză. De aceea, este necesar ca unul să fie cauza pluralelor, el fiind și cauză a coordonării dintre ele, căci coordonarea și unirea pluralelor este un fel de suflu comun[40] al lor.

Necesitatea depășirii aporiei

Dar cel ce se lovește de aceste aporii ar putea spune că se oprește la unu ca principiu[41], adăugând, ca o ultimă dovadă[42]: nu avem nici o noțiune și nici o supoziție mai simplă decât unul, așadar cum am putea presupune ceva dincolo de ultima supoziție și noțiune? Dacă ar spune cineva acestea, vom cădea de acord cu el în privința aporiei (căci, într-adevăr, o asemenea manieră de reflecție pare impracticabilă și fără ieșire); cu toate acestea, pornind de la cele ce ne sunt mai cunoscute, va trebui să stimulăm travaliile[43] indicibile din noi, înspre conștiința indicibilă (căci nu știu cum să o numesc) a acestui adevăr sublim. Astfel, între lucrurile de aici, cel ce nu este relativ este mai prestigios decât cel ce intră într-o relație, iar cel necoordonat <este mai prestigios> decât cel coordonat: așa este <viața> contemplativă față de cea politică[44] și, să spunem, Cronos față de Demiurg, ființa față de forme și unul față de plurale, cărora el le este princi-
R6 piu. În același fel, față de cauze și cele cauzate, față de toate principiile și cele ce sunt sub principii, este mai prestigios cel care iese din orice asemenea determinație și care, pentru a spune astfel, nu admite nici o coordonare sau relație. Astfel, prin natura lui, unul este situat înaintea pluralelor, cel <ce este> mai simplu <este> înaintea celor ce sunt într-un fel compuse, | iar cel mai cuprinzător <este înaintea> celor cuprinse în el; dar cel ce este dincolo — dacă ar fi să îi spunem așa — este dincolo de orice asemenea antiteză: nu doar cea dintre termeni de același rang, ci și cea dintre un termen prim și un termen secund[45].

Trecerea de la cunoscut la conștiința indicibilă

Ἔτι τοίνυν τὸ μὲν ἓν καὶ τὸ ἡνωμένον καὶ τὰ ἀπὸ τούτων πολλὰ καὶ διακρινόμενα πάντα ἐστίν· ὅσα γὰρ τὰ διακρινόμενα, τοσαῦτα τὸ ἡνωμένον ἀφ᾽ οὗ καὶ διακρίνεται, καὶ ὅσα τὰ πολλά, τοσαῦτα τὸ ἕν ἀφ᾽ οὗ ἐξελίττεται· ἓν μέντοι οὐδὲν ἧττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, ὅτι μετ᾽ αὐτὸ τὰ πολλά, καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ, καὶ ἡνωμένον, ὅτι συναίρεμα τῶν διακρινομένων πρὸ τῆς διακρίσεως. Εἴτε οὖν κατὰ τὴν σύνταξιν, εἴτε κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν, πάντα ἑκάτερον, τὰ δὲ πάντα οὐ δύναται πρῶτα εἶναι οὐδὲ ἀρχή· εἰ μὲν κατὰ σύνταξιν, ὅτι καὶ τὰ ἔσχατα σὺν αὐτοῖς, εἰ δὲ <κατὰ> τὸ ἓν αὐτῶν μόνον, ὅτι καὶ ἓν καὶ πάντα ὁμοῦ κατὰ τὸ ἕν (τὸ δὲ πάντῃ ἐπέκεινα τῶν πάντων οὔπω εὑρήκαμεν), καὶ ὅτι κορυφὴ τῶν πολλῶν τὸ ἓν ὡς αἴτιον τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ.

Πρὸς δὲ τούτοις τὸ ἓν ἡμεῖς ἐννοοῦμεν κατὰ τὴν διακαθαιρομένην ὑπόνοιαν εἰς τὸ ἁπλούστατον καὶ περιεκτικώτατον· τὸ δὲ σεμνότατον ἄληπτον εἶναι δεῖ πάσαις ἐννοίαις τε καὶ ὑπονοίαις, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς τῇδε τὸ ἀναφεῦγον ἀεὶ πρὸς τὸ ἄνω τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τιμιώτερον τοῦ προχειροτέρου, ὥστε τιμιώτατον ἂν εἴη τὸ πάσας ἐκπεφευγὸς τὰς ἡμετέρας ὑπονοίας. Εἰ δὲ τοῦτο οὐδέν ἐστιν, ἔστω διττὸν τὸ οὐδέν, τὸ μὲν κρεῖττον τοῦ ἑνός, τὸ δὲ ἐπίταδε· εἰ δὲ κενεμβατοῦμεν W8 ταῦτα λέγοντες, διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπῖπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον· ἄρρητον μὲν γὰρ καὶ τοῦτο, ὥς φησι καὶ

Totul nu poate fi principiu

În plus[46], unul și unificatul, respectiv cele ce provin de la acestea, adică pluralele și cele distinse, alcătuiesc totul; astfel, unificatul este tot ceea ce sunt cele distinse, căci ele se disting pornind de la unificat, iar unul este tot ceea ce sunt pluralele, căci ele se desfășoară începând de la unu; dar unul nu este cu nimic inferior, ci este chiar superior, prin aceea că pluralele nu sunt în el, și la fel unificatul <este superior>, prin aceea că este o strângere-laolaltă[47] a celor distinse, una anterioară distincției. Fiecare dintre acestea două <adică unul și unificatul> sunt totul, fie din punctul de vedere al coordonării, fie prin natura lor. Însă totul nu poate fi primul și principiu: nici din punctul de vedere al coordonării, deoarece totul include și ultimele <elemente>, nici doar din punctul de vedere al unului propriu, deoarece <acesta> este în același timp și unu și tot, conform unului (iar ceea ce este absolut dincolo de tot, aceasta nu am descoperit încă) și deoarece unul este vârf al pluralelor, fiind cauză a celor ce provin de la el.

Cel mai prestigios este inaccesibil înțelegerii

Cele două tipuri de nimic și de înaintare în vid

Pe lângă acestea[48], noi concepem unul printr-o purificare deplină a gândirii înspre cel mai simplu și cel mai cuprinzător, pe când cel mai prestigios trebuie să fie inaccesibil oricărei înțelegeri și supoziții; căci, chiar și în <lucrurile> de aici, ceea ce depășește mereu înțelegerea noastră este mai onorat decât cele la care avem acces. Tot astfel, cel mai onorat trebuie să fie cel ce se sustrage tuturor supozițiilor noastre. Iar dacă acesta <nu> este nimic[49], trebuie ca nimicul să fie de două feluri: pe de o parte cel superior unului[50], pe de altă parte cel de dincoace[51] de unu. Iar dacă, | spunând acestea, înaintăm în vid[52], atunci sunt două feluri de înaintare în vid: una se afundă în indicibil, iar cealaltă <se afundă> în ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport; acesta din urmă este și el

Πλάτων, ἀλλὰ κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνο δὲ κατὰ τὸ κρεῖττον.

Εἰ δὲ χρείαν αὐτοῦ τινα ἐπιζητοῦμεν, αὕτη ἐστὶν ἡ πάντων ἀναγκαιοτάτη χρεία, τὸ ἐκεῖθεν ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προϊέναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν R7 ἀπόρρητον τρόπον· οὔτε γὰρ ὡς ἓν προάγει τὰ πολλά, οὔτε ὡς ἡνωμένον τὰ διακρινόμενα, ἀλλ᾽ ὡς ἀπόρρητον ἀπορρήτως τὰ πάντα ὁμοίως.

Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες, ὅτι ἀπόρρητον, ὅτι ἄδυτον τῶν πάντων, ὅτι ἀπερινόητον, περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ, εἰδέναι χρὴ ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ νοήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων ὅσαι πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν, ἐν προθύροις ἑστηκυιῶν τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγελουσῶν, τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν μηνυουσῶν, οὐδὲ σαφῶς, ἀλλὰ δι᾽ ἐνδείξεων, καὶ ταῦτα τοῖς ἐπαΐειν καὶ τούτων δυναμένοις.

Ἀλλὰ τὰς ὠδῖνας ὁρῶμεν τὰς ἡμετέρας καὶ περὶ W9 τὸ ἓν ταὐτὰ πασχούσας, καὶ τὸν ὅμοιον τρόπον ἀδημονούσας τε καὶ περιτρεπομένας. Τὸ γὰρ δὴ ἕν, φησὶν ὁ Πλάτων, εἰ ἔστιν, οὐδὲ ἕν ἐστιν· εἰ δ᾽ οὐκ ἔστιν, οὐδεὶς αὐτῷ λόγος ἁρμόσει, ὥστε οὐδὲ ἀπόφασις· ἀλλ᾽ οὐδὲ ὄνομα, οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἁπλοῦν· οὐδέ τις δόξα, οὐδὲ ἐπιστήμη, οὐδὲ γὰρ αὗται ἁπλαῖ· οὐδὲ αὐτὸς ὁ νοῦς ἁπλοῦς, ὥστε πάντῃ ἄγνωστόν τε

indicibil, așa cum spune și Platon[53], însă <este> într-un sens inferior, pe când primul este indicibil în sens superior.

Inefabilul

Dacă ne întrebăm ce nevoie avem de acesta, <vom spune> că este cea mai stringentă necesitate: anume că de la el proced toate, ca dintr-un sanctuar[54]: <totul procede> din inefabil[55] și într-o manieră inefabilă,
R7 căci inefabilul nu produce pluralele ca și cum ar fi unul și nici nu produce pe cele distinse ca și cum ar fi unificatul, ci, ca inefabil, produce totul în aceeași manieră inefabilă.

Răsturnarea discursului

Dar, dacă spunem acestea despre el, anume că este inefabil, sanctuar al totului și incomprehensibil, atunci discursul nostru este răsturnat[56]; totuși, trebuie să știm că acestea sunt nume și noțiuni ale travaliilor <gândirii> noastre, care, deși se încumetă să îl cerceteze în acest fel indiscret[57], rămân totuși în vestibulul[58] sanctuarului, neexprimând nimic despre el. Ele arată numai ceea ce resimțim noi în privința lui[59], propriile noastre aporii și nereușite, iar aceasta nu în mod explicit, ci prin indicații[60] transmise celor care, măcar pe ele, le-ar putea înțelege. |

[*De la unu la inefabil*]

Răsturnarea discursului în privința unului

Observăm însă că travaliile <gândirii> resimt același lucru și în privința unului, trecând prin aceeași dificultate și răsturnare <a discursului>. Căci, despre unu, Platon spune[61] că, dacă este, atunci nu este nici măcar unu, iar dacă nu este, atunci nu i se potrivește nici un fel de discurs, nici măcar negația, astfel că nu îi revine nici nume (căci nici acesta nu este simplu), nici vreo opinie sau știință (căci nici ele nu sunt simple), și nici intelectul însuși nu este simplu, așa încât unul este complet incognoscibil și indicibil. Dar

καὶ ἄρρητον τὸ ἕν. Τί οὖν ἄλλο τι τοῦ ἀρρήτου ἐπέ-
κεινα ἐπιζητοῦμεν;

Ἢ τάχα μὲν ὁ Πλάτων διὰ μέσου τοῦ ἑνὸς
ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορρήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκείμενον
ἀπόρρητον ἐπέκεινα τοῦ ἑνός αὐτῇ γε τῇ ἀναιρέσει τοῦ
ἑνός, ὥσπερ τῇ ἀναιρέσει τῶν ἄλλων εἰς τὸ ἓν περιή-
γαγεν· ἐπεὶ τὸ ἓν ὅτι ἐν θέσει τινὶ οἶδεν διακαθαιρό-
μενον ἐδήλωσεν ἐν τῷ Σοφιστῇ, καὶ ἀποδείξας αὐτὸ
R8 καθ' αὑτὸ προϋπάρχον τοῦ ὄντος. Εἰ δὲ καὶ μέχρι τοῦ
ἑνὸς ἀναβὰς ἐσιώπησεν, καὶ τοῦτο Πλάτωνι πρεπῶδες,
περὶ τῶν πάντῃ ἀφθέγκτων πάντῃ σιωπᾶν ἀρχαιοτρό-
πως· καὶ γὰρ ἦν τῷ ὄντι παρακινδυνευτικώτατος ὁ
λόγος ἐκπίπτων εἰς ἰδιώτιδας ἀκοάς· ἀμέλει καὶ τὸν
περὶ τοῦ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντος ἀνακινήσας περιε-
τράπη καὶ ἐκινδύνευσεν ἐκπεσεῖν εἰς τὸν τῆς ἀνομο-
ιότητος πόντον, μᾶλλον δὲ τῆς ἀνυποστάτου
κενότητος. Εἰ δὲ αἱ ἀποδείξεις καὶ τῷ γ' ἑνὶ <οὐχ> ἁρ-
μόζουσι, θαυμαστὸν οὐδέν· ἀνθρωπικαὶ γάρ εἰσι καὶ W10
μεμερισμέναι καὶ συνθετώτεραι τοῦ δέοντος. Αὗται
γοῦν οὐδὲ τῷ ὄντι ἁρμόζουσιν, εἰδητικαί γε οὖσαι,
μᾶλλον δὲ οὐδὲ τοῖς εἴδεσι, λογικαὶ οὖσαι· ἢ οὐκ
αὐτός ἐστιν ὁ ἐν Ἐπιστολαῖς ἀποφηνάμενος ὡς τοῦ
εἴδους οὐδέν ἐστι σημαντικὸν παρ' ἡμῖν, οὐ τύπος, οὐκ
ὄνομα, οὐ λόγος, οὐ δόξα, οὐκ ἐπιστήμη; Νοῦς γὰρ
μόνος ἐπιβάλοι ἂν τοῖς εἴδεσιν, ὃν οὐδέπω ἔχομεν, οἱ
διαλέγεσθαι ἀγαπῶντες. Εἰ δ' οὖν καὶ προβαλοίμεθα
νόησιν, ἀλλ' εἰδητικήν, οὐκ ἂν ἐφαρμόσαιμεν τῷ ἡνω-
μένῳ καὶ ὄντι· εἰ δέ ποτε καὶ τὴν συνῃρημένην προβα-
λοίμεθα, ἀλλὰ καὶ αὕτη πρὸς τὸ ἓν ἀσύγκλωστος καὶ
ἀσύμβατος· εἰ δὲ καὶ τὴν ἑνιαίαν καὶ ταύτην εἰς τὸ ἓν
αὐτὸ μύσασαν, ἀλλ' αὕτη γε μέχρι τοῦ ἑνὸς ἀναπλοῦ-
ται, εἴπερ τις καὶ ἔστιν τοῦ ἑνὸς γνῶσις· τοῦτο γὰρ

atunci, de ce căutăm ceva dincolo de <unul> indicibil ?

Prin unu, Platon trimite spre inefabil

S-ar putea însă ca Platon, prin intermediul unului, să ne îndrepte, într-un mod inefabil, spre inefabilul pe care îl avem acum în față, care este dincolo de unu; Platon face aceasta prin suprimarea unului, așa cum prin suprimarea celorlalte a ajuns la unu, deoarece, în *Sofistul*, a arătat că el concepe unul pur printr-o anume afirmație și demonstrează că unul este în sine
R8 însuși, preexistent ființei[62].

Păstrarea secretului la Platon

Dar dacă, după ce a ajuns până la unu, Platon tace, este pentru că i s-a părut adecvat ca despre cele absolut de nerostit să păstreze o tăcere deplină, după obiceiul antic[63]; căci este foarte riscant ca discursul să nimerească în auzul celor simpli. În orice caz, chiar și după ce a deschis problema a ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport[64], discursul a fost răsturnat, riscând să cadă în oceanul neasemănării[65], sau chiar al vidului lipsit de realitate.

Demonstrațiile nu se potrivesc nici unului, nici formelor

Faptul că demonstrațiile nu se potrivesc nici măcar unului nu este deloc | surprinzător, căci demonstrațiile sunt umane, așadar sunt divizate și mai compuse decât ar fi necesar. De altfel, ele nu se potrivesc nici ființei, deoarece fac apel la forme; mai mult, ele nu se aplică nici măcar formelor, pentru că sunt discursive. Oare nu <Platon> este cel care spunea în *Scrisori* că nimic din cele ale noastre nu este potrivit pentru a exprima forma, și anume nici figura, nici numele, nici definiția, opinia sau știința[66] ? Singurul intelect care ar putea intui formele este unul pe care noi încă nu îl avem, căci ne mulțumim cu o gândire dialectică.

Cele trei tipuri de inteligență

Și chiar dacă ne-am folosi de o inteligență eidetică, tot nu am putea să o aplicăm asupra unificatului și ființei; iar dacă, în cele din urmă, ne-am folosi de o inteligență strânsă-laolaltă, aceasta nu se potrivește și nu se acordă cu unul; și chiar dacă ne folosim și de cea uni-

ἡμᾶς περιμενέτω. Ὥστε πολλαχῇ τὸ ἄρρητον καὶ
ἄγνωστον, ὥστε καὶ τὸ ἓν τοιοῦτον. Ἀλλ᾽ ὅμως καὶ
νῦν ὧδε ἔχοντες, παραβαλλόμεθα πρὸς τὴν διάκρισιν
τῶν τηλικούτων δι᾽ ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιῶν, καὶ δια-
καθαιρόμενοι πρὸς τὰς ἀσυνήθεις ἐννοίας καὶ δι᾽ ἀνα-
λογίας ἀναγόμενοι καὶ διὰ ἀποφάσεων, ἀτιμάζοντες
τὰ παρ᾽ ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, καὶ πρὸς τοῦτο ποδηγούμε-
νοι ἀπὸ τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀτιμοτέρων πρὸς τὰ τιμιώτερα·
ταῦτα γὰρ καὶ νῦν ποιοῦντες διετελέσαμεν. Καὶ μήπο-
τε τὸ μὲν πάντῃ ἀπόρρητον <ἀπόρρητον> οὕτως ὡς μηδ᾽
ὅτι ἀπόρρητον οὕτως τιθέναι περὶ αὐτοῦ· τὸ δὲ ἓν
οὕτως ὡς πᾶσαν σύνθεσιν ἐκφεῦγον λόγου τε καὶ ὀνό- W11
ματος καὶ πᾶσαν διάκρισιν ὡς γνωστοῦ ἀπὸ τοῦ
γινώσκοντος, ἄλλον τρόπον ἐπινοούμενον ὡς ἁπλούσ-
τατον καὶ περιεκτικώτατον, καὶ οὐχὶ μόνον ἕν, ὡς τὸ
R9 ἰδίωμα τοῦ ἑνός, ἀλλ᾽ ὡς πάντα ἓν καὶ πρὸ πάντων ἕν,
οὐ μὴν ἓν τὸ τὶ τῶν πάντων.

Αὗται γὰρ αἱ ὠδῖνες καὶ οὕτω διακαθαίρονται πρὸς τὸ ἁπλῶς ἓν καὶ τὴν μίαν ἀληθῶς τῶν πάντων ἀρχήν. Πάντως δ᾽ ὅτι τὸ ἐν ἡμῖν ἓν οὕτως ὑπονοούμενον, ἅτε προσεχέστερον καὶ ἡμῖν συγγενέστερον καὶ ἐκείνου τῷ παντὶ σχεδὸν λειπόμενον, ἑτοιμότερόν ἐστιν εἰς ὑπόνοιαν τὴν τοιαύτην· ἀπὸ δὲ τοῦ τινός, ὁπωσοῦν τεθέντος, καὶ εἰς τὸ ἁπλῶς ῥᾳδία ἡ μετάβασις· κἂν ἐκείνῳ μηδαμῇ προσβάλλοιμεν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἁπλῶς τῷ παρ᾽ ἡμῖν ἐποχούμενοι περὶ τοῦ πρὸ πάντων

tară, aceasta se va simplifica până la unu[67], înaintând ca într-o inițiere mistică[68]; însă, dacă există într-adevăr vreo cunoaștere a unului, acest lucru rămâne de cercetat. Indicibilul și incognoscibilul au sensuri multiple, iar, într-un fel, unul însuși este indicibil și incognoscibil[69]. Dar acum, chiar dacă lucrurile stau așa în ceea ce ne privește, totuși încercăm să distingem aceste <principii> prin intermediul indicațiilor și supozițiilor. Purificându-ne <gândirea> în vederea acestor noțiuni nefamiliare și înălțându-ne prin analogii și negații, considerăm că lucrurile de la noi sunt inadecvate pentru cele de acolo, și înaintăm de la cele ale noastre, care sunt mai degradate, înspre cele mai prestigioase: este de altfel ceea ce am încercat să facem și până acum. Poate că inefabilul absolut este <inefabil> în sensul că despre el nu se poate considera nici măcar că este inefabil, pe când unul este <inefabil> prin aceea că el nu intră | în nici o compunere, definiție sau nume, și se sustrage oricărei distincții precum cea dintre cunoscut și cunoscător; totuși, pe de altă parte, ne putem imagina despre el că este cel mai simplu și cel mai cuprinzător, și că nu este unu ca o
R9 proprietate a unului, ci ca totul-unu și ca unu anterior totului[70], căci el nu este unu ca și cum ar fi un lucru anume din totul.

Purificarea gândirii prin analogii și negații

Acestea sunt de fapt travaliile <gândirii noastre> și astfel ne purificăm înspre unul absolut și înspre principiul unic, veritabil, al totului. Desigur că unul care este în noi[71], obiect al supozițiilor — fiind mai apropiat și asemănător nouă, precum și complet inferior față de acela — este mai accesibil unei asemenea supoziții; însă, pornind de la acesta, indiferent cum l-am considera, trecerea spre unul absolut va fi mai ușoară, căci la acela nu putem ajunge în nici o manieră, însă conduși de ceea ce în noi este unul absolut, putem să

De la unul din noi spre unul absolut

ὑπονοοῖμεν. Τὸ μὲν δὴ ἓν οὕτω ῥητὸν καὶ οὕτως ἄρρητον· ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω, καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοίᾳ τῇ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούσῃ.

Φέρε οὖν τὸ δεύτερον αὐτὸ τοῦτο κατίδωμεν, ὅπως λέγεται ἄγνωστον εἶναι παντελῶς· εἰ γὰρ τοῦτο ἀληθές, πῶς ταῦτα πάντα περὶ αὐτοῦ διαταττόμενοι γράφομεν; Οὐ γὰρ δὴ λογοποιοῦμεν, πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν. Εἰ δέ ἐστιν ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα, καὶ οὐδὲν τῶν πάντων, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἕν, αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ W12 ἐστιν, ἣν ὡς γινώσκοντες διακείμεθα καὶ ἄλλους διατιθέναι σπουδάζομεν.

Ἔτι δὲ αὐτὸ τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ ἢ γιγνώσκομεν ὅτι ἄγνωστον, ἢ ἀγνοοῦμεν· ἀλλ᾽ εἰ μὲν τοῦτο, πῶς λέγομεν ὅτι πάντῃ ἄγνωστον; εἰ δὲ γιγνώσκομεν, ταύτῃ ἄρα γνωστόν, ᾗ ἄγνωστον <ὂν> γιγνώσκεται ὅτι ἄγνωστον.

Πρὸς τοίνυν τούτοις οὐκ ἔστιν ἕτερον ἑτέρου ἀποφάσκειν, μὴ εἰδότα ἀφ᾽ οὗ τις ἀποφάσκει· οὐδὲ ἔστι φάναι τοῦτο μὴ εἶναι ἐκεῖνο, παντελῶς ἐκείνου μὴ ἁπτόμενον· ὃ γὰρ οἶδέν τις, ὃ μὴ οἶδεν οὐκ ἄν τις εἴποι εἶναι οὐδὲ μὴ εἶναι, φησὶν ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης. Πῶς οὖν ἡμεῖς ἃ γινώσκομεν ὁπωσοῦν, ἐκείνου ἀποφάσκομεν ὃ ἀγνοοῦμεν παντάπασιν; Ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ R10 τις ὡς ἐκ γενετῆς ὢν τυφλὸς ἀποφαίνοιτο θερμότητα μὴ

facem presupuneri cu privire la cel ce este anterior totului. Astfel, unul este într-un fel dicibil și într-un fel indicibil, pe când acela[72] trebuie onorat printr-o deplină tăcere și, mai întâi, chiar printr-o deplină neștiință care desconsideră orice cunoaștere.

[*Incognoscibilitatea inefabilului*]

Dacă inefabilul este incognoscibil

Dar să analizăm acest al doilea caz: cum putem spune că <inefabilul> este complet incognoscibil? Căci, dacă ar fi așa, atunci cum putem scrie toate aceste lucruri în care este vorba despre el? Nu cumva construim discursuri, vorbind îndelung despre ceea ce nu cunoaștem? Dar, dacă el este într-adevăr necoordonat cu totul și nu are nici o relație cu acesta, nefiind nimic din totul și nici măcar | unul însuși, atunci tocmai aceasta este natura sa, pe care părem că suntem capabili să o cunoaștem, încercând să îi facem și pe alții să o cunoască.

Aporiile incognoscibilului

În plus, incognoscibilul însuși, fie îl cunoaștem ca incognoscibil, fie nu îl cunoaștem. Dar, dacă nu îl cunoaștem, cum putem spune că este complet incognoscibil? În schimb, dacă cunoaștem <că este incognoscibil>, atunci el este cognoscibil tocmai prin acest fapt, adică prin aceea că, fiind incognoscibil, este cunoscut ca incognoscibil[73].

În afară de aceasta, ceva nu poate fi negat despre altceva fără să știm despre ce anume este negat; și nici nu se poate spune despre un lucru că nu este ceva anume, dacă nu știm deloc ce anume nu este; căci, așa cum arată și Socrate în *Theaitetos*, despre ceea ce nu cunoaștem, nu putem spune nici că este, nici că nu este ceea ce cunoaștem[74]. Atunci, cum se face că despre cel pe care nu îl cunoaștem deloc negăm ceea ce într-un fel cunoaștem? Este ca și cum cineva, fiind

ὑπάρχειν χρώματι. Ἢ τάχα μὲν καὶ οὗτος ἐρεῖ δικαίως ὅτι τὸ χρῶμα οὐκ ἔστιν θερμόν· τὸ μὲν γὰρ ἁπτόν, καὶ οἶδεν τοῦτο διὰ τῆς ἁφῆς, τὸ δὲ χρῶμα πάντῃ οὐκ οἶδεν, πλὴν ὅτι οὐχ ἁπτόν· οἶδεν γὰρ ὅτι οὐκ οἶδεν αὐτό· καὶ γάρ ἐστιν ἁπλῶς ἡ τοιαύτη γνῶσις οὐκ ἐκείνου, ἀλλὰ τῆς οἰκείας ἀγνοίας. Καὶ δὴ καὶ ἡμεῖς ἄγνωστον ἐκεῖνο λέγοντες οὐκ αὐτοῦ τι ἀπαγγέλλομεν, ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν ὁμολογοῦμεν· οὐ γὰρ ἐν τῷ χρώματι ἡ τοῦ τυφλοῦ ἀναισθησία, οὐδὲ γὰρ ἡ τυφλότης, ἀλλ' ἐν αὐτῷ· καὶ τοίνυν ἐν ἡμῖν ἡ ἀγνωσία ἐκείνου ὃ ἀγνοοῦμεν, καὶ γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ἐν τῷ γιγνώσκοντι, οὐκ ἐν τῷ γιγνωσκομένῳ. Εἰ δὲ ὥσπερ τὸ γνωστὸν ἐν τῷ γιγνωσκομένῳ ἐστίν, οἷον φανότης αὐτοῦ W13 οὖσα, οὕτω λέγοι τις ἐν τῷ ἀγνοουμένῳ εἶναι τὸ ἀγνοητὸν, οἷον σκοτεινότητα οὖσαν αὐτοῦ ἢ ἀφάνειαν, καθ' ἣν ἀγνοεῖται καὶ ἀφανές ἐστιν τοῖς πᾶσιν, ἀγνοεῖ ὁ ταῦτα λέγων ὅτι στέρησίς ἐστιν, καθάπερ ἡ τυφλότης, οὕτω καὶ πᾶσα ἄγνοια, καὶ ὡς τὸ ἀόρατον, οὕτω τὸ ἀγνοητόν τε καὶ ἄγνωστον.

Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἡ τοῦδε στέρησις ἄλλο τι καταλείπει· καὶ γὰρ τὸ ἀσώματον, εἰ καὶ ἀόρατον, ἀλλὰ νοητόν, καὶ τὸ ἀνόητον ἄλλο τι ὅμως, οἷον εἴ τι τῶν ὁπωσοῦν νοήσει τινὶ ἀκαταλήπτων· εἰ δὲ πᾶσαν ἔννοιαν καὶ ὑπόνοιαν ἀναιροῦμεν, καὶ ταύτην εἶναί φαμεν τὴν παντάπασιν ἡμῶν ἀγνοουμένην, περὶ ὃ πᾶν ὄμμα μύομεν, καὶ πάντῃ μύομεν, τοῦτο ἄγνωστον λέγομεν, οὐχ ὅτι αὐτοῦ τι λέγομεν, οἷον τὸ μὴ πεφυκὸς ὁρᾶσθαι ὄψει, ὡς ἐπὶ τοῦ νοητοῦ, οὐδὲ τὸ μὴ πεφυκὸς νοεῖσθαι τῇ οὐσιώδει καὶ πολλῇ νοήσει, ὡς ἐπὶ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ τὸ μηδεμίαν ἑαυτοῦ παρεχόμενον ἀντι-

Exemplul orbului

orb din naștere, ar susține că în culoare nu există căldură[75]. El poate spune cu îndreptățire că culoarea nu este caldă: într-adevăr, <căldura> este palpabilă, iar el poate ști aceasta prin atingere, însă el nu cunoaște deloc culoarea. Tot ce știe despre ea este că nu este accesibilă prin atingere, pentru că știe că nu o cunoaște; dar această cunoaștere nu este una a culorii înseși, ci este o cunoaștere a propriei lui necunoașteri.

Necunoașterea inefabilului este în noi, ca stare a noastră

La fel și noi, când spunem că acela este incognoscibil, nu transmitem nimic despre el, ci doar mărturisim propria noastră stare în raport cu el; căci lipsa de sensibilitate a orbului și orbirea lui nu se află în culoare, ci în orb; așadar necunoașterea celui pe care nu-l cunoaștem se află în noi, la fel cum cunoașterea celui cunoscut se află în cel ce cunoaște, iar nu în cel cunoscut[76]. Însă cineva ar putea spune că, așa cum cognoscibilul este în cel cunoscut, | ca o iluminare a acestuia, tot așa și incognoscibilul este în cel ce nu este cunoscut, ca o obscuritate sau netransparență a acestuia, prin care el este tuturor necunoscut și netransparent; dar cel care spune acestea nu știe că, precum orbirea, orice ignoranță este privațiune, și că cel ignorat și incognoscibil este precum invizibilul[77].

Incognoscibilul absolut

În celelalte cazuri, deși există o privațiune, mai rămâne totuși și altceva: astfel, incorporalul, deși e invizibil, este totuși inteligibil, iar non-inteligibilul este totuși și altceva, adică ceva din lucrurile pe care o inteligență nu le poate sesiza. Dar, dacă suprimăm orice noțiune și supoziție și spunem că această <privațiune> este pentru noi complet necunoscută, atunci spunem că este incognoscibil cel pe care nu-l vedem cu ochii și nu îl vedem în nici un fel, ca într-un rit de inițiere. Dar spunând aceasta, nu spunem ceva despre el — așa cum spunem despre inteligibil că nu poate fi perceput de vedere, sau cum spunem despre unu că

λαβήν, μηδὲ ὑποψίαν. Οὐδὲ γὰρ μόνον ἄγνωστον αὐτό φαμεν, ἵνα ἄλλο τι ὂν ἔχῃ φύσιν τὸ ἄγνωστον, ἀλλ' οὐδὲ ὄν, οὐδὲ ἕν, οὐδὲ πάντα, οὐδὲ ἀρχὴν τῶν πάντων, οὐδὲ ἐπέκεινα πάντων· οὐδέ τι ἁπλῶς ἀξιοῦμεν αὐτοῦ κατηγορεῖν. Οὐκοῦν οὐδὲ ταῦτα φύσις αὐτοῦ, τὸ οὐδὲν καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ τὸ ὑπεραίτιον καὶ R11 τὸ ἀσύντακτον πρὸς πάντα, οὐδὲ τὰ τοιαῦτα φύσις αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνον ἀναιρέσεις τῶν μετ' αὐτό.

Πῶς οὖν λέγομέν τι περὶ αὐτοῦ; Ἢ ὅτι τὰ μετὰ W14 τοῦτο γιγνώσκοντες, αὐτῷ τούτῳ τῷ ὁπωσοῦν γιγνώσκειν ἀτιμάζομεν αὐτὰ πρὸς τὴν θέσιν, ἵνα οὕτως εἴπω, τοῦ πάντῃ ἀρρήτου. Ὡς γὰρ τό τινὸς γνώσεως ἐπέκεινα κρεῖττόν ἐστιν τοῦ ὑπ' αὐτῆς αἱρουμένου, οὕτω καὶ τὸ πάσης ὑπονοίας ἐπέκεινα δεῖ εἶναι σεμνότερον, οὐδὲ ὅτι σεμνότερόν ἐστιν γιγνωσκόμενον, ἀλλὰ τὸ σεμνότατον ἔχον ὡς ἐν ἡμῖν καὶ ὡς ἡμέτερον πάθημα, καὶ θαῦμα τοῦτο λεγόμενον αὐτῷ τῷ πάντῃ ἀλήπτῳ ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις. Δι' ἀναλογίας γάρ, εἰ τὸ πῃ <κατὰ τὸ κρεῖττον ἄγνωστον ὑπέρτερόν ἐστι τοῦ πάντῃ γνωστοῦ, τὸ πάντῃ ἄρα> κατὰ τὸ κρεῖττον ἄγνωστον ὑπέρτατον ἀνάγκη ὁμολογεῖν, κἂν ἐκεῖνο μηδὲ τὸ ὑπέρτατον ἔχῃ, μηδὲ τὸ κράτιστον, μηδὲ τὸ σεμνότατον· ἡμέτερα γὰρ ταῦτα ὁμολογήματα περὶ ἐκείνου ὃ πάντῃ διαφεύγει τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας. Τῷ γὰρ μηδὲν ὑπονοεῖν αὐτῷ τούτῳ ὁμολογοῦμεν εἶναι αὐτὸ θαυμασιώτατον· εἰ γάρ τι ὑπενοοῦμεν, ἐζητοῦμεν καὶ ἄλλο πρὸ τῆς ὑπονοίας· καὶ ἤτοι ἐπ'

nu poate fi perceput de inteligența substanțială și nici de cea plurală — ci spunem că pentru el nu este posibilă nici o cuprindere și nici o supoziție. Astfel, nu spunem despre el nici măcar că este incognoscibil, ca și cum ar fi ceva diferit care ar avea ca natură incognoscibilul; dar <nu îl numim> nici măcar ființă, unu, totul, principiu al totului sau dincolo de totul: nimic nu este, într-adevăr, demn de a-l exprima pe acesta. Așadar, nici aceste <predicate> nu constituie natura lui: <a fi> nimic, dincolo de totul, cauza supremă și
R11 cel necoordonat în raport cu totul și nici alte <predicate> asemănătoare nu reprezintă natura lui, ci ele reprezintă doar suprimarea celor de după el. |

Incognoscibilul absolut nu este nici măcar incognoscibil

Atunci cum putem spune ceva despre acesta? Sau poate că, de fapt, cunoaștem pe cele de după el și, deoarece le cunoaștem într-o anumită măsură, considerăm că ele nu sunt adecvate pentru a exprima, ca să zic așa, pe cel complet indicibil. Căci, așa cum cel ce este dincolo de o anume cunoaștere este superior celui cuprins în ea, tot așa și cel de dincolo de orice supoziție trebuie să fie mai onorat; totuși, nu înseamnă că îl cunoaștem ca fiind mai onorat, ci faptul de a fi cel mai onorat îi revine în noi, ca situare a noastră <față de el>: astfel, noi spunem că este demn de admirație tocmai pentru că nu poate fi cuprins în noțiunile noastre. Totuși, prin analogie, dacă cel ce e într-un fel incognoscibil este preeminent față de cel ce e deplin cognoscibil, atunci trebuie să recunoaștem că cel ce e absolut incognoscibil este absolut preeminent, deși el nu deține nici măcar această preeminență absolută, nici superioritatea, nici faptul de a fi cel mai onorat, căci acestea sunt doar convenții pe care le facem noi asupra celui ce se sustrage complet concepțiilor și supozițiilor noastre. Însă, tocmai pentru că nu avem nici o supoziție despre el, prin aceasta confirmăm că el este demn de cea mai înaltă admi-

Vorbim despre el prin suprimarea celor de după el

ἄπειρον, ἢ ἀνάγκη ἐν τῷ παντάπασιν ἀπορρήτῳ στῆναι.

Ἆρα οὖν ἀποδείκνυμέν τι περὶ ἐκείνου, καὶ ἔστιν ἐκεῖνο ἀποδεικτόν, ὅπερ οὐδὲ ὑπονοητὸν εἶναι ἀξιοῦμεν; Ἢ ταῦτα μὲν λέγοντες ἀποδείκνυμεν καὶ περὶ ἐκείνου, W15 ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο, οὐδὲ τὸ ἀποδεικτὸν ἐν ἐκείνῳ· οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι οὐδὲ ἐκεῖνό ἐστιν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν ἀποδείκνυμεν περὶ αὐτὸ ἄγνοιάν τε καὶ ἀφασίαν, καὶ αὕτη ἐστὶν τὸ ἀποδεικτόν.

Τί οὖν; οὐ δοξάζομεν περὶ αὐτοῦ ταῦτα ἃ λέγομεν;
R12 εἰ δέ ἐστιν δόξα αὐτοῦ, καὶ δοξαστόν ἐστιν. Ἢ ὅτι οὐκ ἔστιν, δοξάζομεν, καὶ ἀληθής γε αὕτη ἡ δόξα, φησὶν Ἀριστοτέλης . Οὐκοῦν εἰ ἀληθὴς ἡ δόξα, καὶ πρᾶγμά ἐστιν, ᾧ ἐφαρμόζουσα ἡ δόξα γίνεται ἀληθής, τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ δόξα ἀληθεύει· καίτοι ἐκεῖνο πῶς ἂν εἴη, ἢ πῶς ἀληθὲς ὅ γε ἄγνωστόν ἐστιν παντελῶς; Ἢ τό γε μὴ εἶναι αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ γνωστόν, τοῦτο ἀληθές, ὡς τὸ ἀληθῶς ψεῦδος· ἀληθὲς γὰρ ὅτι ψεῦδος. Ἢ ταῦτα μὲν ἐπὶ τῶν στερήσεων συνακτέον καὶ τοῦ πῇ μὴ ὄντος, ἐφ' ὧν παραπολαύειν ἐστὶν τῆς τοῦ εἴδους ὑποστάσεως τὴν ἔκπτωσιν, ὡς τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ φωτὸς ἀπουσίαν, ἣν σκιὰν καλοῦμεν· μὴ γὰρ ὄντος φωτός, οὐδὲ σκιά τις. Ἐπὶ δὲ τοῦ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντος οὐδὲν τῶν ὄντων ὁπωσοῦν προσεῖναι δυνατόν, ὥς φησι Πλάτων, οὐδὲ ἄρα τὸ μὴ ὂν οὐδὲ στέρησιν ὅλως· ἀλλὰ καὶ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ἄκυρον τῆς αὐτοῦ σημασίας· ὂν γὰρ τοῦτο, καὶ ἡ σημασία τῶν ὄντων τι καὶ τὸ δοξαστόν γε ὄν, κἂν ὅτι μὴ ἔστι δοξάζῃ, μηδαμῶς, ἀλλ' αὐτὸ ὅμως τὸ δοξαστὸν ὂν τῶν W16

rație; în schimb, dacă am avea o supoziție, am căuta în continuare altceva anterior supoziției; atunci, fie înaintăm la infinit, fie ne oprim în mod necesar la inefabilul absolut.

Demonstrăm ignoranța față de inefabil, dar nu și inefabilul

Dar oare demonstrăm ceva despre acela? Și poate fi oare demonstrat cel despre care credem că nici o supoziție nu îi este adecvată? Poate că, | spunând aceste lucruri, demonstrăm ceva despre el; totuși, nu îl demonstrăm pe el însuși[78]; ceea ce demonstrăm nu se află în el, căci în el nu se află nici ceva demonstrabil, nici altceva, și nici măcar el însuși, ci noi demonstrăm doar ignoranța și afazia noastră față de el: doar aceasta este demonstrabilă.

Este inefabilul obiect al opiniei?

Cum așa? Oare nu avem despre el aceste opinii pe care le afirmăm? Dar, dacă există opinie asupra lui,
R12 atunci el este obiect al opiniei. De fapt, avem opinia că el nu este, iar această opinie este adevărată, după cum spune Aristotel[79]. Totuși, dacă opinia este adevărată, atunci există și acel lucru în raport cu care opinia devine adevărată, căci opinia este adevărată prin aceea că lucrul este[80]; însă cum ar putea să fie și cum ar putea să fie adevărat cel ce este complet incognoscibil? Poate că este adevărat că el nu este și că nu este cognoscibil, așa cum este adevărat un lucru fals, în sensul că e adevărat că el este fals[81]. Totuși, asemenea concluzii pot fi trase <doar> în privința privațiunilor și a celor care într-un fel nu sunt; în aceste cazuri, ceea ce cade în afara <formei> profită de ipostaza formei, așa cum absența luminii, pe care o numim umbră, profită de lumină, căci dacă nu este lumină, nu este nici umbră. În schimb, celui ce nu este în nici un fel și sub nici un raport nu i se poate atribui în general nimic din cele ce sunt, după cum spune Platon[82], așadar nici ceva ce nu este și nici privațiunea în general; pentru a reda semnificația lui, nu

ὄντων. Διόπερ ἄμεινον ὁ Πλάτων ἄρρητον καὶ ἀδόξαστον εἶναί φησι τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὂν κατὰ τὸ χεῖρον, ὡς ἡμεῖς ἐκεῖνο κατὰ τὸ κρεῖττον.

Ἀλλὰ γὰρ δοξάζομεν ὅτι ἀδόξαστον. Ἢ περιτρέπεται, φησίν, ὁ λόγος, καὶ τῷ ὄντι οὐδὲ δοξάζομεν. Τί οὖν; οὐκ οἰόμεθα καὶ πειθόμεθα τοῦτο οὕτως ἔχειν; Ἢ τά γε ἡμέτερα πάθη περὶ ἐκεῖνο, ὡς εἴρηται πολλάκις. Ἀλλ' ἔχομεν ἐν ἡμῖν τοῦτο τὸ δόξασμα. Οὐκοῦν κενόν, ὡς τοῦ κενοῦ καὶ τοῦ ἀπείρου. Ὥσπερ οὖν τούτων οὐκ ὄντων δόξας ἀναλαμβάνομεν ὡς ὄντων, φαντασιώδεις καὶ πεπλασμένας (ἐπεὶ καὶ τὸν ἥλιον ποδιαῖον δοξάζομεν, οὐκ ὄντα τηλικοῦτον), οὕτως εἴ τι δοξάζομεν ἢ περὶ τοῦ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντος ἢ περὶ οὗ ταῦτα γράφομεν, ἡμέτερον τὸ δόξασμα καὶ ἐν ἡμῖν κενεμβατοῦν· ὃ καὶ αἱροῦντες οἰόμεθα ἐκεῖνο αἱρεῖν, τό δ' ἐστὶν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, οὕτως ἐκβέβηκεν τὴν ἡμετέραν ἔννοιαν.

Πῶς οὖν ἀποδεικτὸν τό γε ὅσον ἐν ἡμῖν συνίσταται περὶ ἐκεῖνο ἀγνόημα; Πῶς γὰρ ἐκεῖνο ἄγνωστον λέγομεν; Ἑνὶ μὲν λόγῳ τῷ ῥηθέντι, ὅτι ἀεὶ τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν τιμιώτερον εὑρίσκομεν· ὥστε τὸ ὑπὲρ ἅπασαν W17

este potrivită nici măcar expresia „cel ce nu este în nici un fel și sub nici un raport“, căci și aceasta este <ceva>, iar semnificația, ca și obiectul opiniei, face parte dintre lucrurile ce sunt. Căci, dacă avem opinia că el nu este sub nici un raport, | totuși el însuși, ca obiect al opiniei, face parte dintre cele ce sunt. De aceea, Platon are mai multă dreptate să spună că indicibil și inopinabil este <doar> cel ce nu e în nici un fel și sub nici un raport, însă în sensul inferiorului[83], pe când noi spunem aceasta în sensul superiorului[84].

Aporii privind opinia

Totuși, avem opinia că el nu este obiect al opiniei. Sau poate că discursul se răstoarnă, după cum spune <Platon>[85], astfel că, de fapt, nu avem nici o opinie despre el. Cum așa ? Oare nu credem noi și nu avem convingerea că <inefabilul> este astfel ? De fapt, poate că acestea sunt doar situările noastre față de acela, așa cum am spus în repetate rânduri. Totuși, avem în noi măcar această opinie. Da, dar ea este vidă, pentru că este o opinie despre ceva vid și nelimitat[86]. Așa cum avem opinii despre lucrurile care nu sunt, ca și cum ele ar fi, iar aceste opinii sunt niște imagini și constructe mentale (ca atunci când credem că soarele este de un picior, deși el nu este atât de mic[87]), tot astfel, dacă avem vreo opinie despre ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport, sau despre cel asupra căruia scriem aceste lucruri[88], atunci această opinie ne aparține și, în noi, ea înaintează în vid, căci în ceea ce sesizăm noi, credem că îl sesizăm pe acela, însă el nu este nimic pentru noi, atât de mult depășește el gândurile noastre.

Opinia despre inefabil este vidă

Nu cunoaștem inefabilul

Dar cum poate fi demonstrată ignoranța noastră față de acela, atât cât este ea în noi[89] ? Cum ajungem să îl numim incognoscibil ? Conform unui prim argument deja prezentat, aflăm că ceea ce este mai presus de cunoaștere este mai demn; | iar atunci, ceea ce este

Primul argument

γνῶσιν εἴπερ ἦν εὑρετόν, εὑρέθη ἂν καὶ αὐτὸ τιμιώτατον· ἀρκεῖ δὲ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν τὸ μηδ’ εὑρετὸν εἶναι αὐτό. Ἑτέρῳ δὲ λόγῳ, ὅτι ὑπὲρ πάντα· εἰ δὲ ἦν ὁπωσοῦν γνωστόν, ἦν ἂν καὶ αὐτὸ ἐν τοῖς πᾶσιν (ἃ γὰρ γινώσκομεν, ταῦτα πάντα φαμέν), καὶ ἦν ἄν τι
R13 κοινὸν αὐτῷ πρὸς πάντα, αὐτὸ τὸ γνωστόν· οἷς δέ ἐστι κοινόν τι, τούτων μία σύνταξις, ὥστε καὶ ταύτῃ μετὰ πάντων ἐκεῖνο· καὶ ταύτῃ ἄρα ἄγνωστον αὐτὸ εἶναι δεῖ. Τρίτον δ’ ὅτι ἔνεστι τοῖς οὖσι τὸ ἄγνωστον, ὥσπερ τὸ γνωστọν, εἰ καὶ πρός τι, ὅμως ἔνεστιν. Ὡς οὖν τὸ αὐτὸ πρός τι μέγα καὶ μικρὸν λέγομεν, οὕτω καὶ γνωστὸν καὶ ἄγνωστον πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο· καὶ ὡς τὸ αὐτὸ μετέχον τῶν δύο εἰδῶν μικροῦ καὶ μεγάλου, οὕτως ἅμα ἐστὶ μέγα καὶ μικρόν, οὕτω καὶ ἅμα τοῦτο τοῦ γνωστοῦ μετασχὸν καὶ τοῦ ἀγνώστου ἑκάτερόν ἐστιν· καὶ ὡς τὸ γνωστὸν προϋπάρχει, καὶ τὸ ἄγνωστον ἀνάγκη προϋπάρχειν, ἄλλως τε καὶ εἰ κρεῖττον εἴη τοῦ γνωστοῦ, ὡς τῇ αἰσθήσει τὸ νοητὸν ἄγνωστον, τῷ δὲ νῷ γνωστόν. Οὐ γὰρ ἂν εἴη τὸ κρεῖττον στέρησις εἴδους ὄντος τοῦ χείρονος, ἄλλως τε καὶ τῷ νοητῷ ὑπάρχον. Πᾶσα γὰρ ἡ ἀπουσία καὶ ἡ τοιαύτη στέρησις ἐν ὕλῃ ἐστὶν ἢ ἐν ψυχῇ· ἐν νῷ δὲ πῶς ἂν εἴη, ἐν ᾧ πάντα πάρεστιν; ἐν δὲ τῷ νοητῷ πῶς ἐστι μᾶλλον; Εἰ μὴ ἄρα στέρησιν καλοῖμεν κατὰ τὸ κρεῖττον, ὡς τὸ μὴ εἶδος, ὅπερ ἐστὶν ὑπερείδεον, καὶ τὸ μὴ ὄν, ὅπερ ἐστὶν W18
ὑπερούσιον, καὶ τὸ μηδέν, ὅπερ ἐστὶν τὸ ὡς ἀληθῶς ἄγνωστον κατὰ τὴν πάντων ὑπεροχὴν. Εἰ τοίνυν τὸ ἓν ἔσχατόν ἐστιν γνωστόν τῶν ὅπως ποτὲ γνωριζομένων ἢ ὑπονοουμένων, καὶ τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα τὸ πρώτως ἐστὶ καὶ πάντῃ ἄγνωστον, ὅπερ οὕτως ἐστὶν ἄγνωστον, ὡς μηδὲ τὸ ἄγνωστον ἔχειν φύσιν, μηδὲ ὡς ἀγνώστῳ προσβάλλειν ἡμᾶς, ἀγνοεῖν δὲ καὶ εἰ ἄγνωστον. Παν-

mai presus de orice cunoaștere, dacă așa ceva poate fi aflat, ar fi și el aflat drept cel mai demn; dar faptul că așa ceva nu poate fi aflat este suficient pentru demonstrația noastră.

Al doilea argument

Apoi, <îl numim incognoscibil> conform unui alt argument, anume că el este deasupra totului: altfel, dacă ar fi cognoscibil în vreun fel, el ar fi cuprins în totul (căci numim totul <totalitatea> lucrurilor pe care le cunoaștem); în acest caz, între el R13 și totul ar fi ceva comun, anume cognoscibilul însuși; iar cele ce au ceva în comun intră într-o coordonare unică, astfel încât el ar fi din nou împreună cu totul; de aici rezultă că el trebuie să fie incognoscibil.

Al treilea argument

În al treilea rând, <îl numim incognoscibil> deoarece în cele ce sunt există și incognoscibilul, așa cum există și cognoscibilul; <incognoscibilul> este prezent în același timp, chiar dacă într-un mod relativ. Așa cum spunem că același lucru este și mare și mic[90] în raport cu ceva, tot așa un lucru este și cognoscibil și incognoscibil, sub raporturi diferite. Un lucru este în același timp mare și mic, deoarece participă la cele două idei: de mic și de mare; în același fel, un lucru este și cognoscibil și incognoscibil, deoarece participă la amândouă. Însă, deoarece cognoscibilul preexistă, este necesar ca și incognoscibilul să preexiste, mai ales că el este superior cognoscibilului, așa cum inteligibilul este incognoscibil pentru senzație, dar cognoscibil pentru intelect. Cel superior nu poate fi privațiune a formei inferiorului, mai ales dacă există în inteligibil[91]. Într-adevăr, orice absență <a formei> și orice privațiune de felul acesta se află în materie sau în suflet; dar cum ar putea să existe <privațiune> în intelect, unde totul este prezent? Cu atât mai mult, cum ar putea să existe o privațiune în inteligibil? Doar dacă ne referim la privațiunea în sens superior, așa cum cel ce nu e formă este supra-for-

τελὴς γὰρ ἄγνοια περὶ αὐτό, καὶ οὔτε ὡς γνωστόν οὔτε ὡς ἄγνωστον ἐκεῖνο γιγνώσκομεν. Διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῇ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι, ἅτε καὶ οὐδενὸς ὄντος, μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου ὄντος, τὸ οὐδέν. Οὐκοῦν τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν ἐστιν ἢ ἐπέκεινα τούτου, εἴπερ τοῦτο μὲν τοῦ ὄντος ἀπόφασις, τὸ δὲ καὶ τοῦ ἑνός, οἷον τὸ οὐδέν.

Ἀλλὰ τὸ οὐδὲν κενόν ἐστι καὶ πάντων ἔκπτωσις, οὐχ οὕτω δὲ ἐννοοῦμεν περὶ τοῦ ἀρρήτου. Ἢ τὸ οὐδὲν διττόν, τὸ μὲν ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐπίταδε· καὶ γὰρ τὸ ἓν διττόν, τὸ μὲν ἔσχατον, οἷον τὸ τῆς ὕλης, τὸ δὲ πρῶτον, οἷον τὸ τοῦ ὄντος πρεσβύτερον· ὥστε καὶ τὸ οὐδέν,
R14 τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ἕν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον. Ταύτῃ ἄρα καὶ τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἄρρητον διττόν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ὑπονοητόν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον.

Ἆρα οὖν ὡς ἡμῖν ἄγνωστον αὐτὸ τίθεμεν; Ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν παράδοξον, εἴη δ’ ἄν, εἰ θέμις εἰπεῖν,
καὶ τῷ πολυτιμήτῳ νῷ ἄγνωστον· πᾶς γὰρ νοῦς εἰς τὸ W19

mal, cel ce nu | e <substanță> este supra-substanțial, iar nimicul este în mod veritabil incognoscibil, prin preeminența sa față de tot. Dacă unul este ultimul cognoscibil dintre cele asupra cărora avem, într-un fel sau altul, o cunoaștere sau o supoziție, atunci cel ce este dincolo de unu este primul și absolut incognoscibil; și este atât de incognoscibil încât nu are nici măcar natura incognoscibilului; el nu ne este accesibil nici ca incognoscibil, încât nu știm nici măcar dacă este incognoscibil. Necunoașterea acestuia este completă, încât nu-l cunoaștem nici drept cognoscibil nici drept incognoscibil. Din această cauză, răsturnarea noastră este deplină, pentru că nu avem nici un mod de acces la acesta, căci el <nu> este nimic; mai mult, el nu este nici măcar aceasta: nimic. Așadar, el este cel ce nu e în nici un fel și sub nici un raport, ba chiar dincolo de aceasta: căci dacă prin aceasta se înțelege negarea ființei, în schimb el este <negare> chiar și a unului, pentru că el este nimicul[92].

Necunoașterea inefabilului este completă

Două sensuri ale nimicului: superior și inferior

Totuși, <s-ar putea obiecta că> nimicul este vid și cădere în afara totului, pe când despre indicibil nu putem spune acestea. Dar, de fapt, nimicul are două sensuri: cel de dincolo <de unu> și cel de dincoace; căci și unul este dublu: cel ultim, care este unul materiei[93] și cel primordial, care este mai vechi[94] decât
R14 ființa; tot așa și nimicul <este dublu>: cel care nu este nici măcar ultimul unu, respectiv cel care nu este nici măcar unul primordial. În același fel, va fi dublu și incognoscibilul și indicibilul: pe de o parte, cel despre care nu putem presupune nici măcar că este ultimul <unu>, pe de altă parte, cel despre care nu putem presupune nici măcar că este primul <unu>.

Dar oare îl considerăm incognoscibil și în sine, așa cum este pentru noi? Acest lucru nu ar avea nimic paradoxal, dacă, pentru a spune așa, el ar fi | incog-

νοητὸν ὁρᾷ, τὸ δὲ νοητὸν ἢ εἶδός ἐστιν ἢ ὄν. Ἀλλὰ μήποτε ἡ θεία γνῶσις αὐτὸ γινώσκει καὶ ταύτῃ γνωστόν ἐστιν τῇ ἑνιαίᾳ καὶ ὑπερουσίῳ. Ἀλλ' αὕτη τῷ ἑνὶ ἐπιβάλλει, τὸ δὲ ἦν ἄρα καὶ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα· ὅλως δὲ εἰπεῖν, εἰ γιγνώσκοιτο καὶ ἐκεῖνο μετὰ τῶν ἄλλων, ἔσται καὶ αὐτὸ τῶν πάντων· κοινὸν γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἔσται τὸ γνωστοῖς εἶναι, καὶ συντετάξεται τοῖς πᾶσι κατὰ τοσοῦτον. Ἔτι δέ, εἰ γνωστόν, περιλήψεται αὐτὸ ἡ γνῶσις ἥ γε θεία· ὁριεῖ ἄρα· πᾶς δὲ ὅρος ἐπ' ἔσχατον ἀναβαίνει τὸ ἕν· ἐκεῖνο δὲ ὑπὲρ τὸ ἕν· ἀπερίληπτον ἄρα καὶ ἀόρατον πάντῃ, ὥστε καὶ γνώσει πάσῃ· ἄγνωστον ἄρα καὶ τῇ θείᾳ γνώσει. Πρὸς δὲ τούτοις ἡ γνῶσις τῶν γιγνωσκομένων ἐστὶν ὡς ὄντων ἢ ὑπαρχόντων ἢ <τοῦ> ἑνὸς μετεχόντων, τὸ δ' ἐπέκεινα τούτων· τὸ δὲ γνωστὸν πρὸς τὴν γνῶσιν καὶ τὸ γιγνῶσκον· ἕξει ἄρα καὶ ἐκεῖνο σύνταξίν τινα καὶ σχέσιν πρὸς τὰ τοιαῦτα.

Ἔτι καὶ τὸ ἓν κινδυνεύει ἄγνωστον εἶναι, εἴπερ δεῖ ἄλλο τὸ γιγνῶσκον εἶναι καὶ τὸ γιγνωσκόμενον, κἂν ἐν τῷ αὐτῷ ᾖ ἑκάτερον, ὥστε τὸ ἓν ἑαυτό γε οὐκ ἂν γνοίη, τό γε ὄντως ἕν· οὐ γὰρ ἔχει τινὰ διπλόην τὸ ἕν, οὐκ ἔσται ἄρα ἐν αὐτῷ γιγνῶσκον καὶ γιγνωσκόμενον. Οὐδὲ ἄρα θεός, κατά γε τὸ ἓν αὐτὸ μόνον ἑστὼς καὶ τῷ ἑνὶ συναπτόμενος τῷ ἁπλῶς, κατὰ διπλόην συναφθήσεται· πῶς γὰρ ἂν συναφθείη τῷ ἁπλῷ τὸ διπλοῦν; Εἰ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ ἓν γνοίη, ἔσται τὸ μὲν γιγνῶσκον, τὸ δὲ γιγνωσκόμενον ἕν, καὶ ἑκάτερον ἐπιδέξεται ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, μία γε οὖσα καὶ ἕν, ὥστε οὐχ W20

Inefabilul este incognoscibil doar pentru noi sau și în sine?

noscibil și pentru intelectul suprem onorabil[95]; căci orice intelect privește spre inteligibil, iar inteligibilul este fie formă, fie ființă. Însă poate că divina cunoaștere îl cunoaște și pe el, iar în felul acesta el este cognoscibil prin <cunoașterea> unitară și supra-substanțială. Dar, de fapt, această <cunoaștere> intuiește unul, pe când acela este dincolo chiar și de unu[96]; în general, dacă ar fi cunoscut împreună cu celelalte, el ar face parte din totul, căci va avea în comun cu celelalte faptul de a fi al cognoscibilelor, și astfel, va fi coordonat față de totul. În plus, dacă este cognoscibil, va fi cuprins de cunoaștere, cel puțin de cunoașterea divină, iar această cunoaștere l-ar determina.

Inefabilul este inaccesibil cunoașterii divine

Însă orice determinare ajunge în cele din urmă doar până la unu, pe când acela este deasupra unului, așadar este de necuprins și absolut nedeterminat pentru orice cunoaștere, așadar și pentru cea divină. Pe lângă cele spuse, cunoașterea cunoaște lucrurile fie ca ființe, fie ca subzistente, fie ca participând la unul, pe când <inefabilul> este dincolo de acestea. Apoi, cel cunoscut este relativ la cunoaștere și la cel ce cunoaște, așadar, acela, <dacă ar fi cognoscibil> ar intra și el în coordonare și în relație cu acestea.

Unul însuși este incognoscibil

În plus, chiar și unul pare a fi incognoscibil, de vreme ce cunoscătorul trebuie să fie diferit de cel cunoscut, chiar dacă amândoi sunt într-un același <lucru>; prin urmare, unul nu se poate cunoaște pe sine, mai ales unul veritabil, deoarece unul nu are nici o dualitate și în el nu va exista cunoscător și cunoscut[97].

Unul inaccesibil cunoașterii divine

Atunci nici zeul[98], care singur rămâne în unul însuși și este unit cu unul absolut, nu va fi unit într-o dualitate, căci cum s-ar putea uni cel dublu cu cel simplu? Dacă <zeul> ar cunoaște unul prin unu, atunci ar fi pe de o parte <zeul> care cunoaște, iar pe de altă parte unul care este cunoscut, | iar natura unului le va

ὡς ἕτερον ἑτέρῳ συναφθήσεται, ὡς γνωστῷ γνωστικόν, ἓν μόνον αὐτὸ τοῦτο οὖσα· ὥστε οὐδὲ κατὰ γνῶσιν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὅπως ἔχει περὶ τὸ ἕν, εἰσαῦθις.

Πολλῷ δὴ οὖν τό γε μηδὲ ἓν ἄγνωστόν ἐστι, καλῶς γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἀδύνατον εἶναί φησιν γιγνώσκειν μὲν φάναι, γιγνώσκειν δὲ μηδέν. Ἀλλ' εἰ τὸ ἔσχατον γνωστόν τό γε ἕν, οὐδὲν ἴσμεν τι τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα· ὥστε μάτην ταῦτα ῥαψῳδοῦμεν. Ἢ ταῦτα ἃ ἴσμεν εἰδότες, ἴσμεν καὶ τοῦτο αὐτῶν, ὅτι ἀνάξιά ἐστιν, εἰ
R15 θέμις εἰπεῖν, τῆς πρώτης ὑποθέσεως· ἐπεὶ καὶ τὰ νοητὰ εἴδη μήπω εἰδότες, ἀτιμάζομεν τὰ ἐν ἡμῖν συνιστάμενα ἐκείνων εἴδωλα, τῆς ἐκείνων φύσεως ἀμερίστου οὔσης καὶ αἰωνίου, τούτων δὲ μεριστῶν ἐν ἡμῖν γιγνομένων καὶ πολλαχῇ μεταβαλλομένων. Ἔτι δὲ μειζόνως τὸ συναίρεμα τῶν εἰδῶν καὶ γενῶν ἀγνοοῦντες, ἔχοντες δὲ ἐκείνου τὸ εἴδωλον, συναίρεμά γε ὂν τῶν ἐν ἡμῖν διακεκριμένων γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τοιοῦτον μὲν εἶναι τὸ ὂν ὑπονοοῦμεν, οὐ τοῦτο δέ, κρεῖττον δέ τι καὶ τὸ μάλιστα ἡνωμένον. Ἤδη δὲ καὶ τὸ ἓν ἐννοοῦμεν, οὐ συναιροῦντες, ἀλλὰ ἀναπλοῦντες τὰ πάντα εἰς ἐκεῖνο· καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ἁπλότης αὕτη συνίσταται πρὸς <τὰ> ἐν ἡμῖν πάντα, πολλοῦ δέουσα τῆς παντελοῦς ἅπτεσθαι ἐκείνης· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἓν καὶ τὸ W21
ἁπλοῦν ἥκιστα τοῦτό ἐστιν ὃ λέγεται, πλὴν ὅτι δεῖγμά ἐστιν τῆς φύσεως ἐκείνης.

primi pe amândouă; dar de fapt natura lui este unică și <el> este unu, așadar ele nu vor fi unite ca două lucruri diferite, precum cunoscătorul cu cel cunoscut, căci el este unu și nimic altceva, așadar ele nu vor fi unite într-o cunoaștere[99]. Dar despre cum stau lucrurile în legătură cu unul, vom cerceta altă dată.

[*Răsturnarea discursului*]

Nu cunoaştem nimic dincolo de unu

Astfel, cu atât mai mult, cel ce nu este nici măcar unu este incognoscibil, iar Platon zice cu îndreptățire că nu se poate să spui că cunoști, dar să nu cunoști nimic[100]. Dar, dacă ultimul cognoscibil este unul, dincolo de unu nu mai putem ști nimic, încât cele spuse sunt în van[101]. Sau poate că, știind pe cele ce ne sunt cunoscute, știm despre ele și că sunt inadecvate, dacă se poate spune așa, pentru primul principiu. Tot așa, deși formele inteligibile nu ne sunt cunoscute, considerăm că imaginile ce se formează despre ele în noi sunt inadecvate pentru natura lor indivizibilă și eternă, căci aceste imagini ce se produc în noi sunt divizibile și foarte schimbătoare[102]. Mai mult chiar, deși nu cunoaștem strângerea-laolaltă[103] a formelor și genurilor, avem totuși o imagine a ei, anume strângerea-laolaltă a genurilor și formelor care au fost distinse în noi[104]; noi presupunem că aceasta este ființa, deși ea nu este chiar această <strângere-laolaltă din noi>, ci este ceva superior și, în plus, unificat. De fapt, noi concepem chiar și unul, însă nu ca o strângere-laolaltă a totului, ci ca o simplificare a totului înspre unu. Totuși, această simplitate din noi se constituie în raport cu totul din noi[105], de aceea ea e departe de a atinge <simplitatea> perfectă. Căci | unul și simplul din noi nu sunt deloc ceea ce numesc <aceste noțiuni>, ci sunt doar un indiciu al acelei naturi.

Οὕτω δὴ καὶ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γνωστὸν καὶ ὑπονοητὸν λαβόντες ἐν τῷ νῷ, μέχρι καὶ τοῦ ἑνός, ἀξιοῦμεν (εἰ δεῖ φθέγγεσθαι τὰ ἄφθεγκτα καὶ ἐννοεῖν τὰ ἀνεννόητα), ἀξιοῦμεν ὅμως ὑποτίθεσθαι τὸ ἀσύμβατον πρὸς πάντα καὶ ἀσύντακτον καὶ οὕτως ἐξῃρημένον, ὥστε μηδὲ τὸ ἐξῃρημένον ἔχειν κατ' ἀλήθειαν. Ἐξῄρηται γὰρ ἀεί τινος τό γε ἐξῃρημένον καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐξῃρημένον, ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὗ ἐξῄρηται, καὶ ὅλως ἐν προηγήσει τινὶ σύνταξιν· εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξῃρημένον ὑποκεῖσθαι, μηδ' ἐξῃρημένον ὑποκείσθω. Οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξῃρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν, ἅμα γὰρ ἤδη καὶ συντεταγμένον, ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα, τὸ δὲ οὐδὲν, οὐδὲ ἄρα ἀποφατόν, οὐδὲ λεκτὸν ὅλως, οὐδὲ γνωστὸν ὁπωσοῦν, ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν· ἀλλὰ ἡ πάντῃ περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν. Καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γιγνώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις, ἀδύτων ὄντων, εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν;

Ἆρα οὐκ ἄν τις καὶ τοῦτο ἐπιζητήσειε, τοιούτοις
λόγοις παραβαλλόμενος; Εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν τῇδε περὶ
ἐκείνου τι λέγομεν, ἐπειδὴ ἐν τούτοις ἑκασταχοῦ ἡ
μονὰς ἡγεῖταί τινος οἰκείου ἀριθμοῦ (μία γὰρ ψυχὴ W22
R16 καὶ πολλαὶ ψυχαί, καὶ εἷς νοῦς καὶ πολλοὶ νόες, καὶ
ἓν τὸ ὂν καὶ πολλὰ ὄντα, καὶ ἑνὰς μία καὶ πολλαὶ
ἑνάδες), οὕτω δήπουθεν ἀπαιτήσει ὁ λόγος καὶ ἓν

Astfel, cuprinzând în intelect tot ceea ce, într-un fel sau altul, poate fi cunoscut și presupus, <ajungem> până la unu și (dacă trebuie să exprimăm inexprimabilul și să concepem inconceptibilul) considerăm potrivit a stabili ca principiu anterior totului, pe cel inaccesibil și incoordonabil, care este atât de transcendent, încât nici măcar transcenderea nu îi revine cu adevărat. Căci cel transcendent transcende întotdeauna ceva anume și nu este absolut transcendent, deoarece el are o relație cu cel pe care îl transcende; căci, în general, când ceva este anterior, el intră într-o anumită coordonare, pe când, dacă trebuie să îl punem ca veritabil transcendent, atunci trebuie considerat că nu este nici măcar transcendent[106]. De fapt, acest nume nu exprimă în mod adecvat transcendentul, căci numele este deja coordonat; de aceea, despre acela trebuie să negăm chiar și acest nume <de transcendent>. Totuși, chiar și negația este un fel de discurs, iar cel negat este ceva anume, pe când acela nu este nimic; de aceea, el nu este în general nici negat, nici exprimat, nici cunoscut în vreun fel, încât nu este posibil nici măcar a nega negația. Pentru noi, singura demonstrație imaginabilă a celui despre care vorbim este răsturnarea[107] totală a oricărui discurs și a oricărei gândiri. Căci care va fi limita discursului, dacă nu tăcerea deplină și acceptarea faptului că nu cunoaștem nimic din aceste lucruri în a căror cunoaștere nu este permis a intra, ele fiind inaccesibile?

Principiul transcendent este dincolo de transcendență

Nu există transcendență absolută

Răsturnarea este singura demonstrație a principiului

Însă, pornind de la lucrurile pe care le-am spus, cineva ar putea ridica și următoarea problemă: vrem să spunem ceva despre acela, pornind de la cele de aici; însă în cele de aici există întotdeauna o monadă care guvernează | asupra numărului propriu (există,
R 16 într-adevăr, sufletul unic și pluralitatea sufletelor, intelectul unic și pluralitatea intelectelor, ființa unică și pluralitatea ființelor, precum și henada unică și plu-

Inefabilul nu este ca lucrurile gândite de noi

ἀπόρρητον καὶ πολλὰ ἀπόρρητα, καὶ ἔδει γε τὸ ἀπόρρητον γόνιμον εἶναι ἀπορρήτως εἰπεῖν· γεννήσει ἄρα πλῆθος οἰκεῖον. Ἢ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀπορημάτων ἐπιλαθομένων ἐστὶν τῶν προειρημένων· οὐδὲν γὰρ ὅ τι ἐκείνῳ κοινὸν πρὸς τὰ τῇδε, οὐδ' ἂν εἴη τι αὐτῷ τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων· οὐδὲ ἄρα τὸ ἓν οὐδὲ τὰ πολλά, οὐδὲ τὸ γόνιμον ἢ παραγωγὸν ἢ ὅπως ποτὲ αἴτιον, οὐδέ τις ἀναλογία, οὐδὲ ὁμοιότης. Οὐκ ἄρα ὡς τὰ τῇδε, καὶ ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα· μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνο ῥητέον οὐδὲ ἐκεῖνα, οὐδὲ ὅτι ἕν, οὐδὲ ὅτι πολλά, <ἀλλὰ> μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν, ἐν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς οὐδὲ προϊόντας· εἰ δὲ ἄρα ἀνάγκη τι ἐνδείκνυσθαι, ταῖς ἀποφάσεσιν τούτων χρηστέον, ὅτι οὐδὲ ἓν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον, καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις.

Οὐκοῦν τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς <ὂν> προφερόμεθα, W23 ταῦτα ληροῦντες; Ἐφαρμόσει γὰρ καὶ ἐκείνῳ πάντα ταῦτα λεγόμενα καὶ αὕτη γε ἐπὶ πᾶσιν ἡ περιτροπή, καθάπερ ἡμᾶς καὶ ὁ Ἐλεάτης διδάσκει φιλόσοφος. Ἢ τοῦτο μὲν οὐ χαλεπὸν διαλῦσαι, καὶ εἴρηται πρότερον, ὅτι τοῦτο μὲν κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνο δὲ ὑποτίθεται κατὰ τὸ κρεῖττον· καὶ γὰρ τὰ ἀποφασκόμενα οὐ τὸν αὐτὸν ἑκατέρου τρόπον ἀποφάσκεται, ἀλλ' ἄνω μὲν

ralitatea henadelor[108]); dar atunci, fără îndoială, raționamentul nostru va cere să existe un inefabil unic și o pluralitate de inefabile, și atunci ar trebui să spunem că inefabilul generează în mod inefabil: el va produce pluralitatea corespunzătoare. Dar cei care spun aceste lucruri și altele asemănătoare nu iau în seamă problemele discutate mai înainte, anume că acela nu are nimic comun cu lucrurile de aici și că nu i se potrivește nimic din cele spuse, concepute sau presupuse de noi: nici unul, nici pluralele, nici a fi generator, început sau cauză de orice fel și nici o analogie sau asemănare. Așadar, el nu este precum cele de aici, care sunt „acela" sau „acelea", și nici nu ar trebui să ne referim la el ca la „acela" sau „acelea"[109], nici <nu trebuie> să spunem că este unu sau plural, ci mai degrabă <trebuie> să rămânem în tăcere[110], în sanctuarul inefabil al sufletului[111] și să nu mai ieșim de acolo; iar dacă este nevoie să arătăm ceva, trebuie să folosim negațiile acestor predicate, spunând că <el> nu este nici unu, nici plural, nici generator, nici negenerator, nici cauză, nici lipsit de cauzalitate; în plus, chiar și aceste negații <trebuie să fie> răsturnate, nu știu cum, într-o răsturnare care este de fapt infinită[112]. |

Față de el, trebuie să rămânem în tăcere

[*Aporii privind inefabilul*]

Dar când vorbim așa, fără noimă[113], nu cumva îl exprimăm pe cel ce nu este în nici un fel și sub nici un raport[114]? Căci și acelui <nimic> i se potrivesc toate cele spuse și, mai mult decât atât, i se potrivește răsturnarea însăși, așa cum ne învață și filozoful din Elea. Această problemă nu este greu de lămurit; s-a spus și mai înainte că acest <nimic> este în sensul inferiorului, pe când acela este considerat în sensul superiorului, iar negațiile nu au același sens în cele

Inefabilul nu este un nimic inferior ființei

χείρονα κρείττονος, εἰ θέμις εἰπεῖν, κάτω δὲ ὡς κρείτ-
τονα χείρονος, εἰ δυνατὸν εἰπεῖν. Καὶ γὰρ καὶ τῆς
ὕλης καὶ τοῦ ἑνὸς ἀποφάσκομεν, ἀλλὰ τὸν διχῇ τοῦ-
τον εἰρημένον τρόπον. Τοῦτο μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, εὐδι-
άλυτον, ἐκεῖνο δὲ ἤδη καρτερώτερον· εἰ τὸ μηδαμῇ
μηδαμῶς ὂν ἀπόπτωσίς ἐστιν τοῦ ὄντος ἥ γε παντελής,
ἐπέκεινα δὲ τοῦ ὄντος τὸ ἕν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ ἀπόρ-
ρητον, περισχεθήσεται ἄρα τὸ μηδαμῶς ὂν ὑπὸ τοῦ
ἑνὸς ὑπερεκτεινομένου εἰς τὸ ἐπίταδε, καὶ ἔσται ἓν
καὶ ἔτι ἀπόρρητον, ὅτι ἐπίταδε καὶ τοῦ ἑνὸς τὸ ἀπόρ-
R17 ρητον, ὡς ἐπέκεινα. Ἢ εἰ μὲν στέρησις τοῦ ὄντος ἐστίν
τοῦτο δὴ τὸ μηδαμῶς ὂν λεγόμενον, πάσχοι ἂν ταῦτα.
Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν· ἡ γὰρ ὕλη μὴ ὄν ἐστι παν-
τελῶς, ὅταν ἑστήκῃ θεωρουμένη κατὰ τὸ ἕν, ἐκεῖ τε
γὰρ τὸ ἓν τὸ ὑπὲρ τὸ ὂν καὶ ἐνθάδε μετὰ τὸ ὄν, καὶ οὐδὲν
ἄτοπον εἰ μετέχοι καὶ τοῦ ἀπορρήτου· εἰ δὲ οὕτω λέ-
γεται μηδαμῶς ὂν μηδαμῇ, ὡς οὔτε ὄν οὔτε ἓν οὔτε
ἀπόρρητον τιθέμενον, οὔτε καταφατικῶς οὔτε ἀποφα-
τικῶς, οὔτε κατὰ περιτροπήν, οὔτε ἀντιφατικῶς, οὔτε
ὁπωσοῦν ἄλλως οὐδαμῇ οὐδαμῶς (περὶ γὰρ τοιούτου W24
καὶ ὁ Ἐλεάτης διελέγετο ξένος), τοῦτο δὴ πάντων ἔκ-
πτωσίς ἐστιν τῶν ὑπονοουμένων καὶ ὁπωσοῦν, αὐτό γε
δήπου τὸ μηδ᾽ ὁτιοῦν.

Τὸ τοίνυν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς οἷον θριγκὸς τῷ ῥητῷ παντὶ περιβέβληται, ἄνωθέν τε ὑπερέχον καὶ κάτωθεν ἕδρα πᾶσιν ὑποκείμενον; Ἢ οὐδὲ τοῦτο

două cazuri; astfel, <mergând> în sus, respingem pe cele inferioare de la cel superior, dacă e permis a spune așa, pe când invers, în jos, respingem pe cele superioare de la cel inferior, dacă se poate spune așa. Într-adevăr, negăm <aceleași lucruri> și despre materie și despre unu, dar o facem în cele două sensuri amintite. Așadar, după cum spuneam, această problemă este ușor de rezolvat; dar mai este o altă problemă mai dificilă: anume că, dacă cel ce nu este în nici un fel și sub nici un raport se sustrage ființei în totalitatea ei, iar dincolo de ființă este unul și, cu atât mai mult, inefabilul, atunci ceea ce nu este sub nici un raport va fi cuprins de către unul, care își extinde cuprinderea lui până aici, iar <cel ce nu e sub nici un raport> va fi și unu, dar și inefabil, căci inefabilul este și dincoace de unu și dincolo de el[115]. De fapt, dacă prin „cel ce nu este sub nici un raport“[116] înțelegem R17 privațiune de ființă, atunci el poate fi afectat și de unu și de inefabil. Nu este nimic surprinzător, căci chiar și materia este neființă totală, atunci când este considerată în raport cu unul, căci acolo unul este deasupra ființei, pe când în cele de aici unul este după ființă[117], și nu ar fi nimic nepotrivit ca materia să participe și la inefabil; însă, dacă vorbim de cel ce nu este în nici un fel și sub nici un raport în sensul că el nu este nici ființă, nici unu, nici inefabil, nici în manieră afirmativă, nici negativă, nici în răsturnare, nici în manieră contradictorie, nici în orice alt fel | sau raport (și despre așa ceva vorbește, de fapt, și Străinul din Elea), atunci el cade în afara totului — indiferent cum l-am presupune — și, în consecință, el este într-adevăr cel ce nu e în nici un fel.

Cel ce nu este în nici un fel și sub nici un raport

Oare inefabilul veritabil este ca un coronament[118] ce înconjoară exprimabilul în întregime, în sus fiind deasupra totului, iar în jos fiind așezat ca fundament al totului? Sau poate nici măcar asta nu se poate spu-

Dacă inefabilul cuprinde exprimabilul

πρέψει ἐκείνῳ λεγόμενον· οὔτε γὰρ ἄνωθεν οὔτε κάτωθεν οὔτε τι πρῶτον αὐτοῦ οὐδὲ ἔσχατον, οὐδὲ γὰρ πρόοδος· οὐδὲ ἄρα θριγκός ἐστι πάντων, οὐδὲ περιέχει πάντα, οὐδὲ εἴσω αὐτοῦ τὸ ῥητόν, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἕν.

Ἆρα οὐδὲ ἥκει τι ἀπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὰ τῇδε; ἐπὶ γὰρ τούτοις τοῦτο ζητητέον. Καὶ πῶς οὐκ ἂν ἥκοι, εἴπερ ἀπ᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα ἐστὶν ὅτῳ δὴ τρόπῳ; Ἀφ᾽ οὗ γὰρ ἕκαστον πρόεισι, καὶ μετέχει αὐτοῦ, εἰ μηδὲν ἄλλο, τοῦτο ὅ ἐστιν, ἔχον ἐκεῖθεν καὶ ἀναπνέον τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ εἰς ἐκείνην ἐπιστρεφόμενον, ὅσον δύναται. Τί γὰρ δὴ καὶ κωλύσει ἐκεῖνο διδόναι τι ἑαυτοῦ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ; Τί γὰρ ἄλλο μέσον; Πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον ἀεὶ τὸ δεύτερον ὅτι ἐγγυτέρω εἶναι τοῦ τρίτου πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, καὶ τοῦ τετάρτου τὸ τρίτον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἧττον αὐτῆς ἐκφοιτᾶν· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ μᾶλλον ἐν τῷ ὅρῳ μένειν ἐκείνης τῆς φύσεως· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ μᾶλλον ὡμοιῶσθαι πρὸς αὐτήν, ὥστε καὶ ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς τὸ μετέχειν αὐτῆς, ὥστε καὶ μετέχειν; Πῶς δ᾽ ἂν ἡμεῖς ταῦτα περὶ αὐτῆς ὑπονοοῦμεν καὶ ὅπως δήποτε, εἰ μή τι καὶ ἦν ἐν ἡμῖν ἴχνος ἐκείνης, οἷον πρὸς αὐτὴν ἐπειγόμενον; Μήποτε W25 οὖν καὶ ῥητέον, ἀπόρρητον οὖσαν, ἀπορρήτου μεταδιδόναι τοῖς πᾶσι μεθέξεως, καθ᾽ ἣν ἐστίν τι καὶ ἐν ἑκάστῳ ἀπόρρητον, ὥσπερ τοῦτο ὁμολογοῦμεν, ἄλλα ἄλλων ἀπορρητότερα εἶναι φύσει, τὸ μὲν ἓν τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὂν τῆς ζωῆς, τὴν δὲ ζωὴν τοῦ νοῦ, καὶ ἀεὶ ἑξῆς, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, μᾶλλον δὲ τὸν ἀντίστροφον, ἀπὸ τῆς ὕλης ἄχρι τῆς λογικῆς οὐσίας, ταῦτα μὲν κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνα δὲ κατὰ τὸ κρεῖττον, εἰ R18 θέμις εἰπεῖν. Ἢ εἴ τις ὑποθοῖτο ταῦτα, ποιήσει καὶ ἐκείνου πρόοδον καὶ τάξιν τινὰ τῶν προελθόντων

ne despre acela, căci el nu este nici în sus, nici în jos, și nimic în el nu este primul sau ultimul, de vreme ce nici procesiune nu există; așadar el nu este nici coronament al totului, nici nu cuprinde totul și în el nu este nici exprimabilul, și nici chiar unul însuși.

Dacă de la inefabil vine ceva în cele de după el

Dar oare nu vine nimic de la inefabil în cele de aici? Iată ce trebuie cercetat în continuare. Și cum să nu vină, de vreme ce, într-un fel, totul își are ființa pornind de la acela? Însă orice lucru ce procede[119] de la ceva participă la acel <ceva de la care procede>, primindu-și de acolo cel puțin ceea ce <el> este, dacă nu cumva și altceva, luându-și suflul de la propriul său principiu și convertindu-se spre el[120], atât cât îi stă în putință. Și ce-l va împiedica pe inefabil să dea ceva din el celor care vin de la el? Ce alt intermediar? Oare nu este întotdeauna necesar ca al doilea să fie mai aproape de principiul unic decât al treilea, iar al treilea mai aproape decât al patrulea? Dar, dacă este așa, atunci <al doilea> este mai puțin îndepărtat de principiu și rămâne mai strâns în sfera acestei naturi; așadar, el este mai asemănător acestei naturi, încât este capabil să participe la ea și, de fapt, chiar participă. Dacă nu ar fi așa, atunci cum am putea să presupunem aceste lucruri despre acea natură, dacă nu ar exista în noi o urmă | a ei, o urmă care trimite înspre ea? Dar atunci, poate ar trebui să spunem că, fiind inefabilă, <această natură> transmite tuturor o participare inefabilă, datorită căreia există ceva inefabil în fiecare lucru; într-adevăr, admitem că unele <lucruri> sunt prin natură mai inefabile decât altele, de exemplu unul față de ființă, ființa față de viață, viața față de intelect[121] și așa mai departe, înaintând în același sens, sau chiar și în cel opus, pornind de la materie înspre substanțele raționale; căci <cele materiale sunt inefabile> în sens inferior, pe când celelalte sunt inefabile în sens superior, dacă este permis a spune

În fiecare lucru există ceva inefabil

ἀπόρρητον, καὶ πάντα ὅσα ῥητὰ καὶ εἰς τὸ ἀπόρρητον ἀνοίσομεν, ἅτε πανταχοῦ τῷ ῥητῷ συνδιῃρημένον· καὶ τρεῖς ἄρα μονάδας καὶ τρεῖς ἀριθμούς, ἀλλ’ οὐκέτι δύο ποιήσομεν, τὸν οὐσιώδη, τὸν ἑνιαῖον, τὸν ἀπόρρητον, καὶ οὕτω γε θησόμεθα, οὗ πρόσθεν ἀπέγνωμεν, ἓν καὶ πολλὰ ἐν τῷ ἀπορρήτῳ, καὶ πρώτων τάξιν καὶ μέσων καὶ τελευταίων, ἔτι δὲ μονήν, πρόοδον, ἐπιστροφήν· καὶ ὅλως τὸ ῥητὸν πολὺ τῷ ἀπορρήτῳ ἐγκαταμίξομεν. Εἰ δέ, ὡς ἐλέγομεν, ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα οὐ προσοιστέον τῷ ἀπορρήτῳ, ὅ γε ὑπὲρ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ βουλόμεθα, οὐδὲ ἄρα τὸ πρὸ τῶν πολλῶν ἕτερον θετέον, καὶ τὸ ἐν μεθέξει τοῖς πολλοῖς ἕτερον συνδιῃρημένον· οὐκ ἄρα μετέχεται, οὐδὲ μεταδίδωσί τι ἑαυτοῦ τοῖς ἀφ’ ἑαυτοῦ, οὐδὲ πᾶς θεὸς W26
ἀπόρρητος πρότερον ἢ ἕν, ὥσπερ ἓν πρότερον ἢ οὐσία.

Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο, κατὰ πάντα τρόπον ἐναντία ἐπινοήσας ἀπὸ τῶν μετ’ αὐτό· καὶ τί θαυμαστόν, ὅτε καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς ἕτερα τοιαῦτα ἀπορήσομεν, καὶ δήπου καὶ περὶ τοῦ παντελῶς ἡνωμένου καὶ ὄντος; Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμᾶς περιμενέτω.

Aporii privind participarea inefabilă

R18 așa. Dar, dacă cineva acceptă aceste lucruri, va trebui să admită și o procesiune a inefabilului, precum și o ordine a celor ce proced în mod inefabil, și astfel, toate cele exprimabile vor fi raportate și la inefabil, căci, la fiecare nivel, <inefabilul> se va distinge de exprimabil[122]. Așadar, nu vom mai admite două monade, ci trei monade și trei numere, anume: substanțial, unitar și inefabil; dar în felul acesta vom admite ceea ce am refuzat mai înainte, adică vom admite în inefabil unul și pluralele, o ordine a celor prime, intermediare și ultime și, în plus, manența, procesiunea și conversiunea[123]: pe scurt, vom introduce mult exprimabil în inefabil. Dacă, așa cum spuneam, „acela“ și „acelea“ nu trebuie aplicate inefabilului, pe care îl vrem a fi deasupra unului și a pluralelor, atunci nu trebuie să admitem un inefabil anterior pluralelor și nici un inefabil care se divide în participarea pluralelor, căci nici nu participă ceva la el, nici <el> nu transmite ceva din el celor <ce provin> de la el, | nici <nu este adevărat că> orice zeu este inefabil înainte de a fi unu, așa cum este unu înainte de a fi substanță[124].

Răsturnarea discursului arată că acela e inefabil

Poate că, tocmai prin răsturnarea lui, discursul arată că acela este inefabil, căci pornind de la cele de după el am ajuns în fiecare caz să concepem contrariul; și de ce ne-ar surprinde aceasta, de vreme ce vom intra în niște aporii asemănătoare și în privința unului și, cu siguranță, în ceea ce privește unificatul absolut și ființa? Dar să lăsăm deocamdată aceste lucruri. |

Νῦν δὲ περὶ τοῦ πρώτου τεθέντος ἔτι ζητητέον τίς W27
ἡ ἀνάβασις ἡ ἐπ’ ἐκεῖνο καὶ τίνα τρόπον ἐπιτελου-
μένη ἀπὸ τῶν ἐσχάτων. Ἔστω δὲ ὁ λόγος κοινὸς καὶ
ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρχῶν καὶ τῶν ἀπ’ αὐτῶν εἰς ἔσχατον
προελθόντων· ὡς γὰρ ὁ Παρμενίδης τὸ ἓν ἐπιζητῶν ἐπὶ
πάντα προῆλθεν τὰ ὁπωσοῦν τοῦ ἑνὸς ἐξηρτημένα, καὶ
ἡμεῖς οὕτω συμπροΐμεν τῷ πρώτῳ τεθέντι, μᾶλλον δὲ
ἀπὸ τῶν ῥητῶν πάντῃ καὶ τῇ αἰσθήσει γνωρίμων ἀρ-
ξάμενοι ἐπ’ ἐκεῖνα ἀναβησόμεθα καὶ εἰς τὴν περὶ αὐ-
τοῦ σιωπὴν καθορμιοῦμεν τὰς τῆς ἀληθείας ὠδῖνας.

Πῶς ἂν οὖν τις ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ὁρμώ-
μενος τὴν ὅλην ποιήσαιτο ταύτην ἀνάβασιν; Οὐκοῦν
ἀξίωμα τοῦτο προβλητέον, ᾧ ἐποχούμενοι διαβαλοῦ-
μεν ἐντεῦθεν ἐκεῖσε κατὰ δύναμιν, ὡς οἷόν τε ἀσφα-
λῶς. Λεγέσθω τοίνυν τὸ ἀνενδεὲς φύσει πάντως εἶναι
R19 πρὸ τοῦ ἐνδεοῦς· τὸ γὰρ ἄλλου δεόμενον δουλεύειν
ἐκείνῳ πέφυκεν ἐξ ἀνάγκης οὗ ἐστιν ἐνδεές· εἰ δὲ W28
ἀλλήλων ἀντιδεῖται, κατ’ ἄλλο καὶ ἄλλο ἑκάτερον
ἐνδεόμενον οὐκ ἂν εἴη ἀρχή. Τῇ γὰρ ὄντως ἀρχῇ τὸ
ἀνενδεὲς οἰκειότατον· εἰ γάρ του δέοιτο, κατὰ τοῦτο

PARTEA A DOUA
Trei căi de ascensiune spre principiu

Cum urcăm de la ultimele lucruri înspre primul?

Acum însă, în legătură cu cel considerat primul, trebuie să cercetăm în ce constă ascensiunea[125] către el și cum se realizează ea pornind de la cele ultime. Discursul este comun și celorlalte principii și celor ce provin de la acestea, până la ultimele; căci, așa cum Parmenide, cercetând unul, a ajuns la toate cele ce decurg din unu într-un fel sau altul[126], tot astfel și noi însoțim în procesiunea sa pe cel considerat primul; sau, mai degrabă, începând de la ceea ce este complet exprimabil și care poate fi cunoscut prin senzație, vom avansa spre cele de acolo, până la tăcerea din jurul lui, unde vom acosta, ca într-un port[127], aceste travalii[128] ale adevărului.

[*Ascensiunea prin faptul de a nu avea nevoie de altceva*]

Primul mod de ascensiune:

cel ce nu are nevoie de ceva este anterior celui ce are nevoie

Dar, mai întâi, cum ar putea cineva să realizeze această întreagă ascensiune, pornind de la lucrurile evidente? Trebuie, într-adevăr, să propunem o anumită axiomă, pe care să ne sprijinim pentru a putea trece de la cele de aici la cele de dincolo, cu cea mai mare siguranță posibilă. Să considerăm atunci <ca axiomă> faptul că cel care nu are nevoie <de ceva>
R19 este prin natură înaintea celui care are nevoie, căci cel care are nevoie de un altul devine în mod necesar dependent de acela de care are nevoie[129]; | căci, dacă s-ar presupune reciproc, având fiecare nevoie de

οὐκ ἂν εἴη ἀρχή· δεῖ δὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὸ τοῦτο μόνον εἶναι, ἀρχήν. Πρέπει ἄρα ταύτῃ τὸ ἀνενδεὲς καὶ οὐδαμῇ τι πρὸ αὐτῆς εἶναι ὁμολογεῖν· ὁμολογήσει δὲ, τὸ ἐνδεὲς ἔχουσα καθ' ὁτιοῦν. Καὶ εἰ μὲν δέοιτο τῶν πρὸ αὐτῆς τινος, ὅ ἐστι κυριώτερον ἀρχή, οὐ θαυμαστὸν εἰ καὶ εἴη πρὸς τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἀρχή, ἅτε τούτων γε οὐ δεομένη· εἰ δέ πῇ δέοιτο καὶ τούτων, οὐδὲ πρὸς ταῦτα τὴν ἀρχῆς ἀξίαν διατηρήσει.

Ἔστω τοίνυν σῶμα πεποιωμένον· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πρῶτον ἡμῖν ῥητόν, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰσθητόν. Ἆρα δὴ τοῦτο πρῶτόν ἐστιν; Ἀλλὰ δύο ταῦτά ἐστι, σῶμα καὶ τὸ τοιόνδε, ὅπερ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ τῷ σώματι. Ποτέρα οὖν φύσις ἐστὶ προτέρα; Ἡ γὰρ συναμφότερος ἐνδεής ἐστι τῶν οἰκείων μερῶν· ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ δεῖται τοῦ ὑποκειμένου· μήποτε δὴ τὸ σῶμα ἀρχὴ καὶ οὐσία ἡ πρώτη; Ἀλλ' ἀδύνατον· πρῶτον μὲν γὰρ ἡ ἀρχὴ οὐκ ἄν τι προσλάβοι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτήν τε καὶ ἀπ' αὐτῆς· τὸ δὲ σῶμα πεποιῶσθαί φαμεν· οὐκ ἄρα ἀπ' αὐτοῦ τὸ τοιόνδε καὶ ἡ ποιότης, ὅ γε αὐτῷ πρόσεισιν ἑτέρῳ ὄντι. Δεύτερον δὲ μεριστόν ἐστι πάντῃ τὸ σῶμα, καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ ἕκαστον ἐνδεὲς τῶν ἄλλων, καὶ τὸ ὅλον ἐνδεὲς τῶν ἁπάντων· ἐνδεὲς ἄρα καὶ ἐξ ἐνδεῶν συμπληρούμενον οὐκ ἂν W29
εἴη πάντῃ ἀνενδεές. Ἔτι δὲ εἰ οὐχ ἕν ἐστιν, ἀλλὰ ἡνωμένον, δεῖται τοῦ συνέχοντος ἑνός, ὥς φησι

celălalt, atunci nu ar mai exista nici un principiu. Principiului veritabil îi este propriu în cel mai înalt grad faptul de a nu avea nevoie <de ceva>[130], pentru că, dacă ar avea nevoie de ceva, el nu ar mai fi principiu. Trebuie însă ca principiul însuși să fie doar principiu; în consecință, lui îi revine faptul de a nu avea nevoie <de ceva> și de a nu admite nimic înaintea lui; căci, dacă ar avea nevoie <de ceva>, sub orice raport, ar însemna că admite <ceva înaintea lui>. Dacă ar avea nevoie de ceva din cele de dinaintea sa, de ceva care este principiu într-un grad mai mare, atunci n-ar fi surprinzător ca el să fie principiu doar pentru cele de după el, cu condiția să nu aibă nevoie de acestea; dar, dacă ar avea nevoie și de acestea în vreun fel, atunci nici față de ele nu va mai putea păstra statutul de principiu.

Corpul calificat

Să considerăm, așadar, corpul calificat[131]: căci acesta este pentru noi primul lucru exprimabil, adică sensibilul. Dar oare acesta este primul? Nu, căci el este alcătuit din două <părți>: corpul și determinația, care este în corp ca într-un substrat. Atunci, care dintre aceste două naturi este înaintea celeilalte? Pe de o parte, ansamblul celor două are nevoie de părțile proprii, iar cel ce este în substrat are nevoie de substrat; este oare posibil ca principiul și substanța primă să fie corpul? Dar este imposibil, în primul rând pentru că principiul nu poate să preia ceva de la cele ce sunt după el și <provin> de la el, pe când despre corp spunem că este deja calificat, așadar determinația și calitatea nu <provin> de la corp, ci se adaugă corpului ca unei ființe diferite[132]. În al doilea rând, corpul este în întregime divizibil și fiecare dintre părțile sale are nevoie de celelalte părți, iar întregul are nevoie de toate părțile; dar, dacă are nevoie | și este compus din părți ce au nevoie, atunci corpul nu poate fi complet

Co pul nu poate fi principiu

Πλάτων. Ἀλλὰ μὴν κοινόν τι καὶ ἀνείδεον ἀτεχνῶς, ὥσπερ ὕλη τις· δεῖται ἄρα κόσμου καὶ εἰδοποιίας, ἵνα μὴ μόνον ᾖ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τοιόνδε σῶμα, οἷον πύριον ἢ γήϊνον καὶ ὅλως εἰπεῖν κεκοσμημένον τε καὶ πεποιωμένον. Τὰ ἄρα προσγινόμενα τελεῖοι αὐτὸ καὶ διακοσμεῖ, ὡς εἴδη τὸ δεύτερον ὑποκείμενον, οἷον ὕλην φασὶ δευτέραν.

Ἆρα οὖν τὸ προσγιγνόμενον ἡ ἀρχή; Ἀλλ' οὐχ
R20 οἷόν τε· οὐ γὰρ μένει ἐφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ μόνον ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἔστιν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἐνδεές. Εἰ δὲ μὴ ὑποκείμενον αὐτὸ θεῖτό τις, ἀλλ' ἓν τῶν ἐν ἑκάστῳ στοιχείων, ὡς τὸ ζῷον ἐν ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ, καὶ οὕτως ἐνδεὲς ἑκάτερον τοῦ ἑτέρου, τό τε ὑποκείμενον τοῦτο καὶ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ, μᾶλλον δὲ τὸ κοινὸν στοιχεῖον, ὡς τὸ ζῷον, καὶ τὰ ἴδια, ὡς τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον· ἀεὶ γὰρ τὰ στοιχεῖα δεῖται ἀλλήλων, καὶ τὸ ἐκ στοιχείων, αὐτῶν τῶν στοιχείων. Ὅλως δὲ τὸ αἰσθητὸν τοῦτο καὶ τρανὲς ἡμῖν οὕτω προβεβλημένον οὔτε τὸ σῶμά ἐστιν, οὐ γὰρ κινεῖ τοῦτο τὴν αἴσθησιν καθ' ἑαυτό, οὔτε ἡ ποιότης, οὐ γὰρ ἔχει διάστασιν τῇ αἰσθήσει σύμμετρον οὐδὲ τοῦ αἰσθητηρίου σώματος ὄντος ἐστίν. Τὸ γοῦν διακριτικὸν ὄψεως ἢ συγκριτικὸν οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ χρῶμα, ἀλλὰ τὸ κεχρωσμένον σῶμα ἢ χρῶμα σεσωματωμένον, τοῦτό ἐστι τὸ κινητικὸν ὄψεως, καὶ κα- W30
θόλου τῆς αἰσθήσεως τὸ αἰσθητόν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τοιόνδε.

lipsit de nevoie. În plus, deoarece el nu este unu, ci unificat, are nevoie de unul care să îl unifice, după cum spune Platon[133]. Însă ceva comun și complet inform, cum este o anumită materie, are nevoie de ordine și de specificație, pentru a nu fi doar corp, ci corp determinat, de exemplu un corp de foc sau de pământ sau, pentru a spune într-un cuvânt, un corp ordonat și calificat. Cele ce se adaugă <în corp> îl definitivează și îl ordonează; ele sunt ca niște idei ce ordonează substratul secund, pe care îl numim materie secundă.

Calitatea corpului nu poate fi principiu

Atunci, poate că principiul este ceea ce se adaugă? Dar este imposibil, căci acesta nici nu rămâne în el însuși, nici nu subzistă singur, ci este în substrat și are nevoie de substrat. Și chiar dacă am considera că acela nu este substrat, ci este doar unul dintre elementele care se află în fiecare lucru, așa cum este viețuitorul în cal și în om, chiar și în acest caz fiecare dintre elemente va avea nevoie de celelalte elemente; așa se întâmplă cu substratul și cu ceea ce este în substrat, sau mai degrabă cu elementul comun, cum este viețuitorul, și cu elementele proprii, adică raționalul și neraționalul: căci întotdeauna fiecare element are nevoie de celelalte, iar cel constituit din elemente are nevoie de elementele însele. În general, acest sensibil care ni se prezintă cu atâta evidență nu este nici corpul, căci acesta nu provoacă el însuși senzația, și nici calitatea, căci aceasta nu are o întindere proporțională cu senzația și nici nu este de natura organului senzorial, care este corporal. De fapt, ceea ce despică sau comprimă raza vizuală[134] nu este nici corpul, nici culoarea, ci corpul colorat sau culoarea încorporată; acesta pune în mișcare vederea | și, în consecință, el este obiectul senzației: anume corpul determinat.

Exemplul vederii

Ἐκ τούτων ἄρα φανερόν, ἓν μὲν ὅτι τὸ τοιόνδε τοῦτο προσκείμενον ἀσώματον· εἰ γὰρ σῶμα, οὔπω αἰσθητόν· τὸ ἄρα σῶμα δεῖται τοῦ ἀσωμάτου, καὶ τὸ ἀσώματον δὲ τοῦ σώματος· οὐδὲ γὰρ τοῦτο καθ' αὑτὸ αἰσθητόν. Ἕτερον δὲ ὅτι ἀντιπλεονεκτεῖ ταῦτα ἄλληλα, καὶ οὐδέτερον τοῦ ἑτέρου προϋπάρχει, στοιχεῖα δὲ ὄντα τοῦ ἑνὸς αἰσθητοῦ σύνεστιν ἀλλήλοις, τὸ μὲν τὴν διάστασιν τῷ ἀδιαστάτῳ παρεχόμενον, τὸ δὲ τὴν ἄλλην συνεισάγον τῷ ἀμορφώτῳ διαμεμορφωμένην αἰσθητὴν ποικιλίαν. Τρίτον δὲ ἐπὶ τούτοις ὅτι οὐδὲ τὸ συναμφότερον ἀρχή, οὐδὲ γὰρ ἀνενδεές· τῶν τε γὰρ οἰκείων στοιχείων ἐπιδεῖται καὶ τοῦ συνάγοντος αὐτὰ πρὸς ἑνὸς εἴδους τοῦ αἰσθητοῦ γένεσιν· οὔτε γὰρ τὸ σῶμα συνάξει, ὅ γε καὶ διίστησιν, οὔτε ἡ ποιότης, ἅτε μηδὲ ὑφισταμένη χωρὶς τοῦ σώματος ἐν ᾧ ἐστιν ἢ σὺν ᾧ τυγχάνει οὖσα. Ἀλλὰ καὶ εἶδος, ὃ σύνθετον· ἢ οὖν ἑαυτὸ παράγει, ὅπερ ἀδύνατον, οὐ γὰρ συννεύει πρὸς ἑαυτό, ἀλλὰ διέρριπται αὐτοῦ πολλαχῇ τὸ ὅλον, ἢ <οὐχ> ὑφ' ἑαυτοῦ παράγεται, καὶ ἔσται τις ἄλλη ἀρχὴ πρὸ αὐτοῦ.

Καὶ δὴ ὑποκείσθω ἣν καλοῦσιν φύσιν, ἀρχὴν κινήσεως οὖσαν καὶ ἠρεμίας, ἐν αὐτῷ οὖσαν τῷ κινουμένῳ καὶ ἠρεμιζομένῳ καθ' αὑτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός· ἁπλούστερον γάρ τι αὕτη ἐστὶν καὶ δη- W31
R21 μιουργικὴ τῶν συνθέτων εἰδῶν. Ἀλλ' εἰ ἐν αὐτοῖς ἐστι τοῖς δημιουργουμένοις, καὶ <οὐ> χωρὶς αὐτῶν, οὐδὲ πρὸ αὐτῶν ὑφέστηκεν, ἀλλὰ δεῖται αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι ὅ ἐστιν, ἐχέτω μέν τι ἐξαίρετον πρὸς αὐτά, τὸ συμπλάττειν αὐτὰ καὶ δημιουργεῖν, ὥς φαμεν· ἀνεν-

Ansamblul corp calificat nu este principiu

Din cele spuse, este evident în primul rând că această determinație care se adaugă este incorporală, căci dacă ea ar fi corp, nu ar fi sensibilă; așadar corpul are nevoie de incorporal, iar incorporalul, la rândul lui, are nevoie de corp, căci nici incorporalul nu este sensibil prin sine însuși. În al doilea rând, <este evident> că fiecare dintre acestea prevalează asupra celuilalt și nici unul nu preexistă celuilalt, ci ele coexistă, fiind elemente ale aceluiași sensibil; corpul oferă întindere celui neîntins, iar incorporalul introduce, în ceea ce este inform, această diversitate sensibilă deja configurată. În al treilea rând, este evident că nici ansamblul lor nu este principiu, căci nici el nu este suficient sieși, ci are nevoie de propriile elemente, precum și de cel care le reunește pe acestea, dând astfel naștere formei unice a sensibilului; iar cel ce le va reuni nu este nici corpul, care de fapt separă, nici calitatea, căci ea nici măcar nu subzistă în afara corpului în care este sau cu care se întâmplă să fie. Dar cel ce e compus este și formă; așadar, fie se produce pe sine, ceea ce este imposibil — căci întregul nu converge spre sine, ci este divergent în multe sensuri —, fie <nu> este produs de către el însuși, și atunci va exista un alt principiu înaintea sa.

Natura

Să presupunem atunci că <principiu ar fi> ceea ce numim natură: ea este principiu al mișcării și al repausului; ea este în sine, iar nu prin accident, atât în cel mișcat cât și în cel ce este în repaus[135], căci natura este un lucru mai simplu | decât formele compuse pe care
R21 le produce. Dar, dacă ea este în lucrurile pe care le-a produs și nu subzistă separat de ele, nici înaintea lor, atunci ea are nevoie de acestea pentru a fi ceea ce este, chiar dacă are și ceva în plus față de ele, anume faptul că le configurează și le produce. Așa cum am spus, ea nu este lipsită de nevoie, căci ea nu poate să fie decât

Natura are nevoie de produsele sale

δεὴς δὲ ὅμως οὐκ ἔστιν, ἥ γε σὺν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐν αὐτοῖς ἐστιν ἀχώριστος, καὶ ὄντων οὖσα, καὶ μὴ ὄντων οὐκ οὖσα, διὰ τὸ πάντῃ αὐτοῖς ἐγκαταδῦναι καὶ μὴ δύνασθαι τὸ οἰκεῖον ἀνενεγκεῖν. Τὸ γὰρ αὖξον καὶ τρέφον καὶ γεννῶν τὰ ὅμοια καὶ τὸ ἓν πρὸ τῶν τριῶν τούτων, ἡ φύσις οὐκ ἔσται τὸ ὅλον ἀσώματος, ἀλλὰ σχεδόν τι τοῦ σώματός ἐστιν ποιότης, καὶ διαφέρει τοσοῦτον μόνον ὅσον τὸ δοκοῦν ἔνδοθεν κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν παρέχεται τῷ συνθέτῳ. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ αἰσθητοῦ ποιότης τὸ ἐπιπολῆς φαινόμενον καὶ τῇ αἰσθήσει προσπῖπτον ἐνδίδωσι, τὸ δὲ σῶμα τὴν πάντῃ διάστασιν, ἡ δὲ φύσις τὴν ἔνδοθεν προϊοῦσαν ἐνέργειαν φυσικήν, εἴτε κατὰ τόπον μόνον, εἴτε κατὰ τὸ τρέφειν καὶ αὔξειν καὶ ὅμοια γεννᾶν· ἤδη γὰρ καὶ αὕτη φύσις ἀξιολογωτέρα, οἵα ἡ διὰ τῶν φυτῶν. Ἀλλ᾽ οὐ δι᾽ αὑτῆς τέως ἀνασπάσαι δύναται ἑαυτὴν τῶν διοικουμένων, ὅλην γὰρ ἑαυτὴν ἐκείνοις ἐπιδέδωκεν κατ᾽ αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Ζωὴ μὲν γάρ τις καὶ ἄλλη παρὰ τὸ σῶμα τὸ φυσικόν ἁπλῶς λεγόμενον καὶ τρανεστέρα τῆς ἐν τούτῳ καταπεπομένης ὑπ᾽ αὐτοῦ φύσεως, τῆς ἔνδοθέν πως ἐνεργούσης, οὔτε δὲ τρεφούσης οὔτε αὐξούσης οὔτε τὰ ὅμοια γεννώσης· ἀλλὰ γὰρ καὶ αὕτη ἀχώριστός ἐστιν τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἐνδεής, ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἁπλῶς ἀρχὴ, τὸ ἐνδεὲς ἔχουσα τοῦ χεί- W32 ρονος. Οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνο θαυμαστόν, εἰ ἀρχή τις οὖσα τῆς ὑπὲρ ἑαυτὴν ἀρχῆς ἐστιν ἐνδεής, ἀλλ᾽ εἰ τῶν μεθ᾽ ἑαυτὴν ὧν εἶναι ἀρχὴ ὑποτίθεται.

Τῷ δὲ αὐτῷ λόγῳ διελέγξωμεν καὶ εἴ τις ἀρχὴν ὑποθοῖτο τὴν ἄλογον ψυχήν, εἴτε αἰσθητικήν, εἴτε ὀρεκτικήν. Εἰ γὰρ καὶ δοκεῖ τι χωριστότερον ἔχειν

împreună cu acelea și este inseparabilă de ele; ea este dacă ele sunt și nu este dacă ele nu sunt. Ea este cufundată în întregime în lucrurile pe care le-a produs și nu poate să scoată deasupra lor ceea ce îi este propriu. De fapt, creșterea, nutriția, generarea celor asemănătoare, precum și unul dinaintea acestora trei, adică natura, nu sunt în întregime incorporale, ci doar în măsura în care natura este calitate a corpului și se distinge de corp prin faptul că dă compusului aparența de a fi mișcat din interior și de a fi în repaus. Astfel, calitatea sensibilului dă <compusului> ceea ce apare în primă instanță și se livrează senzației; în schimb, corpul dă întinderea în toate sensurile, iar natura <dă> activitatea fizică ce provine din interior, fie cea care ține doar de loc, fie nutriția, creșterea și generarea celor asemănătoare, iar aceasta din urmă este deja o natură mai demnă, anume cea din vegetale. Dar aceasta nu se poate încă desprinde prin sine însăși de cele pe care le guvernează, ci ea este în întregime cuprinsă în ele, prin însăși substanța sa. Ea este un fel de viață, diferită de corpul pe care îl numim pur și simplu natural, iar viața este mai evidentă decât natura absorbită complet în corp, care acționează într-un fel din interior, dar care nu este nici nutriție, nici creștere, nici generare a celor asemănătoare. Totuși, chiar și viața este inseparabilă de substrat și are nevoie de el, de aceea nu poate fi principiu absolut, | dacă are nevoie de ceva inferior. Nu este de mirare că un principiu are nevoie de principiul superior lui, ci <ar fi de mirare> dacă ar avea nevoie de cele care vin după el, de cele pentru care el este pus ca principiu.

Viața

Viața nu este principiu absolut

În același fel vom argumenta și în cazul în care s-ar propune ca principiu sufletul nerațional, fie cel senzitiv, fie cel apetitiv. Căci, chiar dacă acesta pare să aibă

Sufletul nerațional

αὕτη κατὰ τὰς ὁρμητικάς τε καὶ γνωστικὰς ἐνεργείας, ἀλλ' ἐνδέδεται ὅμως καὶ αὐτὴ τῷ σώματι καὶ ἔχει τι αὐτοῦ ἀχώριστον, εἴπερ οὐ δύναται πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν, ἀλλὰ τῷ ὑποκειμένῳ συμπέφυρται αὐτῆς ἡ ἐνέργεια. Δῆλον γὰρ ὅτι καὶ ἡ οὐσία τοιαύτη τις· εἰ γὰρ ἦν ἀπόλυτος αὕτη καὶ ἐλευθέρα ἐφ' ἑαυτῆς, κἂν ἐπεδείξατό τινα καὶ τοιαύτην ἐνέργειαν, οὐ πρὸς τὸ σῶμα ἀεί, πρὸς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένη
R22 ποτέ· καὶ εἰ ἀεὶ πρὸς τὸ σῶμα, ἀλλὰ κριτικῶς τε καὶ ἑαυτῆς ἐξεταστικῶς. Αἱ γοῦν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐνέργειαι, κἂν περὶ τὰ ἔξω τευτάζωσιν καὶ διατρίβωσιν, ὅμως περὶ αὐτὰ τὸ χωριστὸν ἐπιδείκνυνται, βουλευόμεναι ὅπως αὐτῶν τύχωσιν καὶ ἐφιστάνουσαι ὅτι βουλῆς χρεία πρὸς τὸ δρᾶσαί τι ἢ παθεῖν τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ ἐκκλῖναί τι τῶν ἐναντίων. Αἱ δὲ τῶν ἀλόγων ζῴων ὁρμαὶ μονοειδεῖς τέ εἰσι καὶ αὐτοφυεῖς, καὶ τοῖς ὀργάνοις συγκινούμεναι καὶ ᾄττουσαι μόνον πρὸς τὰς ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡδείας αἰσθήσεις καὶ ἀποστρεφόμεναι τὰς λυπηράς. Εἰ τοίνυν τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κοινωνεῖ τὸ σῶμα καὶ διατίθεταί πως ὑπ' αὐτῶν, δῆλον ὅτι καὶ αἱ ψυχικαὶ W33
ἐνέργειαι συμπεφυρμέναι τοῖς σώμασιν προέρχονται καὶ οὐκ εἰσὶ καθαρῶς ψυχικαί, ἀλλὰ καὶ σωματοειδεῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὸ διακριτικὸν ἢ συγκριτικὸν μόνου τοῦ χρώματος, ἀλλὰ τοῦ κε χρωσμένου σώματος, ὥσπερ οὐδὲ τοῦ σιδήρου τομὴ εἴη, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ σχήματος, τοῦ δὲ συναμφοτέρου, ὅ ἐστιν πέλεκυς ἢ σμίλη ἢ ξίφος. Οὕτω γὰρ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ ὀρέγεσθαι τοῦ ἐψυχωμένου σώματος ἢ τῆς σωματοειδοῦς ψυχῆς, εἰ καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις τὸ ψυχικὸν διαφαίνεται τοῦ σωματικοῦ, ὥσπερ ἐν ἐκείνοις τὸ σωματικὸν ἐπικρατεῖ κατὰ τὴν

ceva în mai mare grad separabil, datorită activităților instinctive și cognitive[136], totuși, și el este legat de corp și are ceva inseparabil de acesta, deoarece nu se poate întoarce[137] spre sine însuși, ci activitatea sa este contopită cu substratul. De fapt, este evident că tot așa este și substanța sa, căci dacă aceasta ar fi desprinsă și liberă în ea însăși, atunci ar manifesta și o activitate de acest fel, adică nu una întoarsă mereu spre corp, ci una întoarsă și spre sine; sau cel puțin o activitate care, chiar dacă este întoarsă mereu spre corp,
R22 are totuși o capacitate de a discerne și de a se analiza pe sine. Astfel, activitățile celor mai mulți dintre oameni, chiar dacă se îndreaptă spre lucrurile exterioare, dovedesc totuși separabilitate față de acestea, căci ei deliberează asupra modului în care pot obține aceste lucruri și știu că au nevoie să delibereze atunci când vor să facă sau să li se întâmple ceva din cele ce par bune, respectiv să evite pe cele contrare. În schimb, instinctele viețuitoarelor neraționale sunt invariabile[138] și spontane: ele sunt puse în mișcare odată cu organele, sunt provocate doar de senzațiile de plăcere ce vin de la lucrurile sensibile și sunt reprimate de senzațiile de durere. Dacă corpul are parte de durere și de plăcere și este într-un fel condus de către acestea, atunci este evident că | și activitățile sufletului <nerațional> proced contopite cu corpul și nu sunt pur psihice, ci sunt și corporale; în același fel, ceea ce despică sau comprimă <raza vizuală> nu ține doar de culoare, ci ține de corpul colorat, sau, precum spune Aristotel[139], tăierea nu este a fierului, nici a formei, ci este a ansamblului lor, care este topor, cuțit sau sabie. Astfel, a simți și a dori aparțin corpului însuflețit sau sufletului cu formă corporală, chiar dacă, în cazul acestora, sufletul este mai evident decât partea corporală, pe când în cele dinainte corporalul do-

Instinctele animale sunt inseparabile de corp

διάστασίν τε καὶ ὑπόστασιν. Ἀλλὰ γὰρ καθ' ὅσον ἐν ἄλλῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ ὁπωσοῦν, κατὰ τοσοῦτόν ἐστιν ἐνδεὴς τοῦ χείρονος, τὸ δὲ τοιοῦτον οὐκ ἂν εἴη ἀρχή.

R23 Καὶ μὴν πρὸ τῆσδε τῆς οὐσίας ὁρῶμέν τι καὶ χωριστὸν εἶδος ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρεφόμενον, οἷον τὸ τῆς λογικῆς ὑποστάσεως. Ἡ γοῦν ἡμετέρα ψυχὴ ἐφιστάνει ταῖς οἰκείαις ἐνεργείαις καὶ ἐπανορθοῦται ἑαυτήν· οὐκ ἂν τοῦτό γε, εἰ μὴ ἐπέστρεφε πρὸς ἑαυτήν· οὐκ ἂν δὲ τοῦτό γε, εἰ μὴ χωριστὴν εἶχε τὴν οὐσίαν, ὡς καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ· οὐκ ἄρα αὕτη δεῖται τοῦ χείρονος. Ἀρχὴ αὕτη ἄρα τελεωτάτη; Ἢ οὐ πάσας ὁμοῦ προβάλλεται τὰς ἐνεργείας, ἀλλὰ τῶν πλείστων ἀεί ἐστιν ἐνδεής· ἡ δὲ ἀρχὴ οὐδὲν ἔχειν βούλεται ἐνδεές, ἡ δέ ἐστιν οὐσία τῶν ἑαυτῆς ἐνεργειῶν ἐλλιπής. Ἀλλ' ἡ οὐσία αἰώνιος, W34 εἴποι τις ἄν, καὶ ἀνενδεὴς καὶ ἔχουσα τὰς οὐσιώδεις ἐνεργείας ἀνελλιπεῖς καὶ ἀεὶ τῇ οὐσίᾳ συνδρόμους κατὰ τὸ αὐτοκίνητόν τε καὶ ἀείζων, καὶ εἴη ἂν αὕτη ἀρχή. Ἀλλ' ἓν εἶδος ἡ ψυχὴ τὸ ὅλον καὶ μία φύσις, πῇ μὲν ἀνενδεής, πῇ δὲ ἐνδεής· ἡ δὲ ἀρχὴ πάντῃ ἀνενδεής· ἡ ψυχὴ ἄρα ἡ καὶ τὰς μεταβαλλομένας ἐνεργείας προβαλλομένη οὐκ ἂν εἴη ἀρχή, ἥ γε κυριωτάτη.

Δεῖ ἄρα καὶ πρὸ ταύτης εἶναι ἑτέραν, τὴν πανταχῇ ἀμετάβλητον κατά τε οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ γνῶσιν, κατά τε πάσας δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, οἵαν

Sufletul nerațional nu este principiu

mină prin substanța întinsă. Totuși, în măsura în care își are ființa în ceva diferit, sufletul nerațional are nevoie de cel inferior și, în acest sens, el nu poate fi principiu.

Sufletul rațional

R23 Dar înaintea acestei substanțe descoperim o anume formă care este separabilă în ea însăși și întoarsă spre sine: aceasta este substanța rațională. Într-adevăr, sufletul nostru reflectează asupra propriilor sale activități și se corectează pe sine, ceea ce nu ar fi posibil dacă nu s-ar întoarce asupra lui însuși; iar a se întoarce asupra sa n-ar fi posibil dacă nu ar avea substanță separabilă, așa cum spune și Aristotel[140]; așadar sufletul rațional nu are nevoie de ceea ce îi este inferior. Dar atunci, oare sufletul rațional este principiu în sens deplin? Totuși, el nu își proiectează toate activitățile în același timp, ci cele mai multe dintre ele îi lipsesc întotdeauna, și el are nevoie de acestea; dar principiul nu acceptă în nici un fel să aibă nevoie de ceva; în schimb, acest suflet este o substanță căreia îi lipsesc propriile | sale acte. Însă, s-ar putea răspunde că substanța lui este eternă, că ea nu are nevoie <de ceva>, că are în sine actele sale substanțiale, dintre care nici unul nu lipsește și care se desfășoară mereu alături de substanță, deoarece <sufletul> este auto-mișcător și trăiește mereu. Iar cineva ar putea spune că acesta este principiu. Totuși, sufletul este în întregul lui o formă unică și o natură unică, așadar, sub un anumit raport, el are nevoie <de ceva>, iar sub un alt raport el nu are nevoie[141], pe când principiul nu are nevoie de absolut nimic; de aceea, sufletul care proiectează acte schimbătoare nu poate fi principiu în sensul cel mai propriu.

Sufletul rațional are nevoie de activitățile sale

Sufletul rațional nu este principiu

Intelectul

Trebuie așadar ca și înaintea sufletului rațional să existe un alt principiu, unul complet imuabil în privința substanței, vieții și cunoașterii, precum și în pri-

τὴν ἀκίνητον καὶ αἰώνιον εἶναί φαμεν, αὐτὸν τὸν πολυτίμητον νοῦν, ἐφ᾽ ὃν καὶ ᾽Αριστοτέλης ἀναβὰς ᾠήθη τὴν πρώτην ἀρχὴν εὑρηκέναι. Τί γὰρ καὶ ἐπιδεῖ τῇ πάντα συλλαβούσῃ ἐν ἑαυτῇ τὰ ἑαυτῆς πληρώματα, καὶ ἧς οὔτε πρόσθεσις οὔτε ἀφαίρεσις μεταβάλλει τι τῶν ὑπαρχόντων οὐδέποτε οὐδὲν οὐδενός; Ἢ καὶ αὕτη ἕν ἐστι καὶ πολλά, ὅλον τε καὶ μέρη, πρῶτά τε ἐν αὐτῇ καὶ μέσα καὶ τελευταῖα· τὰ δὲ χείρω πληρώματα δεῖται τῶν κρειττόνων, καὶ τὰ κρείττω τῶν χειρόνων <καὶ> τὸ ὅλον τῶν μερῶν· τὰ γὰρ πρὸς ἄλληλα δεῖται ἀλλήλων, καὶ τὰ πρῶτα τῶν τελευταίων διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οὐδὲν γὰρ καθ᾽ ἑαυτὸ πρῶτον. ᾽Αλλὰ μὴν καὶ τὸ ἓν τῶν πολλῶν ἐπιδεές, ὅτι ἐν πολλοῖς ἔχει τὸ εἶναι, ἢ τῶν πολλῶν ἐστι συναγωγὸν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ οὐ καθ᾽ αὑτό, ἀλλὰ σὺν ἐκείνοις. Πολὺ ἄρα καὶ ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ τὸ ἐνδεές· ἐπεὶ καὶ ὡς γεννῶν ἐν ἑαυτῷ τὰ οἰκεῖα πληρώματα W35
R24 ὁ νοῦς, ἐξ ὧν ὁ σύμπας ὁμοῦ συμπληροῦται, ἐπιδεὴς ἂν εἴη αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐ μόνον ὁ γεννώμενος τοῦ γεννῶντος, ἀλλὰ καὶ ὁ γεννῶν τοῦ γεννωμένου πρὸς τὴν τοῦ γεννῶντος ἑαυτὸν ὅλου ὅλον συμπλήρωσιν. Ἔτι δὲ νοῶν ἐστι καὶ νοούμενος, νοητόν τε καὶ νοερὸν ἑαυτοῦ τε καὶ ἑαυτῷ, καὶ τὸ συναμφότερόν ἐστιν ὁ νοῦς. Οὐκοῦν τό τε νοερὸν δεῖται τοῦ νοητοῦ ὡς οἰκείου ἐφετοῦ, τό τε νοητὸν προσδεῖται τοῦ νοεροῦ, ὅτι καὶ αὐτὸ νοερὸν εἶναι βούλεται, τό τε συναμφότερον ἑκατέρου προσδεές, εἰ καὶ ἡ τεῦξις ἀεὶ τῇ ἐνδείᾳ σύνεστιν, ὥσπερ τῇ ὕλῃ ὁ κόσμος· ἀλλὰ φύσει γε ὅμως καὶ ἔνδειά τις τῷ νῷ συνουσίωται, πρός τε τὸ μὴ εἶναι ἀρχὴν τὴν κυριωτάτην.

vința tuturor potențelor și actelor sale; iar acesta este cel despre care spunem că este imobil și etern, adică intelectul suprem onorabil, la care a ajuns și Aristotel, crezând că a descoperit principiul prim[142]. Dar ce lipsește oare acestui principiu care cuprinde în sine toate pleromele[143] sale și în care nici o adăugire și nici o scădere nu poate schimba vreodată ceva din cele ce îi aparțin? Sau poate că și acesta este unu și plural, întreg și părți, iar cele cuprinse în el sunt prime, medii și ultime[144], astfel încât pleromele inferioare au nevoie de cele superioare, cele superioare au nevoie de cele inferioare, iar întregul are nevoie de părțile sale; într-adevăr, cele corelative au nevoie una de alta și, din același motiv, primele au nevoie de ultimele, încât nimic nu este primul prin sine însuși[145]. Dar atunci, chiar și unul <acesta> are nevoie de cele plurale[146], pentru că el își are ființa sa în plurale, sau pentru că acest unu este cel care reunește pluralele, și el nu este în sine însuși, ci este împreună cu acelea. Înseamnă că și în acest principiu există, în mare măsură, faptul de a avea nevoie <de ceva>, | deoarece intelectul este în sine însuși generator al propriilor plerome, căci aces-
R24 tea alcătuiesc împreună întregul intelectului; în consecință, intelectul are nevoie de sine însuși: ca generat, el are nevoie de cel ce generează, iar ca acela care generează are nevoie de cel generat, căci doar așa se constituie cel care în întregul său se generează pe sine însuși ca întreg[147]. În plus, el este gânditor și gândit, inteligibil și intelectiv[148], <se gândește> pe sine și <este gândit> de sine însuși, intelectul fiind ansamblul acestora. Dar atunci, cel intelectiv are nevoie de inteligibil, căci pe acesta îl dorește, iar inteligibilul are nevoie de cel intelectiv, pentru că și el vrea să fie intelectiv, iar ansamblul lor are nevoie de fiecare dintre ele; și chiar dacă aici faptul de a avea nevoie

Intelectul este unu și plural

Intelectul are nevoie de sine însuși

Μήποτε οὖν συναιρετέον τὸν νοῦν εἰς τὸ τῶν ὄντων ἁπλούστατον, ὃ δὴ ἓν ὂν καλοῦμεν· μηδενὸς γὰρ ἐκεῖ διακεκριμένου τὸ πάμπαν, μηδέ τινος ἐνούσης πληθύος ἢ τάξεως ἢ διπλόης ἢ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστροφῆς, τὶς ἂν ἔνδεια φανείη τῷ πάντῃ ἡνωμένῳ, καὶ μάλιστά γε ἡ τοῦ χείρονος ἔνδεια, ἀφ' ἧς τα νῦν ὥρμησεν ὁ λόγος; Διὸ καὶ ἐπὶ ταύτην ἀρχὴν ἀσφαλεστάτην ἀνέβη Παρμενίδης ὁ μέγας, ὡς ἀνενδεεστάτην. Ἢ πάντως μὲν δεῖ τὸ τοῦ Πλάτωνος ἐννοεῖν, ὡς τὸ ἡνωμένον οὐκ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν, ἀλλὰ τὸ πεπονθὸς ἐκεῖνο, καὶ δῆλον ὅτι μετ' ἐκεῖνο τετάξεται. Οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῶν λόγων τὸ ἡνωμένον ἐνδείκνυται ἐν ἑαυτῷ ἔχον τό τε ἑνιζόμενον (εἰ καὶ ἐπ' ἔσχατον εἴη καταπεπομένον τὸ W36 ἑνιζόμενον ὑπὸ τοῦ ἑνίζοντος, ὅμως γὰρ ἡνωμένον ὑπόκειται) καὶ αὐτὸ τὸ ἕν. Εἴ <δὲ> ἐκ στοιχείων τὸ ὄν, ὡς δοκεῖ λέγειν τὸ μικτὸν ὁ Πλάτων, δεῖται τῶν ἑαυτοῦ στοιχείων· εἴτε χαλάσαν τῆς τοῦ ἑνὸς ἁπλότητος ἔστί τι κατὰ τὸ μέτρον τοῦ ἑνός, οἷον παχὺ καὶ ἀμφιλαφὲς, συμπροβαλλόμενον ἅμα ἑαυτῷ καὶ τὰ R25 στοιχεῖα, οὔτι γέ φημι διακρινόμενα, ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ ἑνὶ δεδεμένα καὶ ἔτι οἷον συγκεχυμένα, τοσοῦτόν γε προβληθέντα ὅσον ἐκεῖνο μηκέτι ἓν εἶναι, ἀλλ' ἡνωμένον, οὐσία ἤδη ἀντὶ ἑνάδος (οὕτω γὰρ ἄν τις ἀπολογήσαιτο τὸ μικτὸν ἀκριβολογούμενος, καὶ εὐλαβούμενος μή τοι ποιεῖν ἐκ τῶν χειρόνων τὸ κρεῖττον, ἀλλὰ σὺν τῷ κρείττονι καὶ ἀπὸ τούτου καὶ

<de ceva> coexistă cu a deține <acel ceva>[149], așa cum coexistă ordinea cu materia[150], totuși, prin natura sa, intelectului îi este consubstanțial un anume fel de a avea nevoie, care îl împiedică să fie principiu în sensul cel mai propriu.

Intelectul nu poate fi principiu

Unificatul sau unul-ființă

Atunci, poate că intelectul trebuie strâns laolaltă înspre cea mai simplă dintre ființe, cea pe care o numim unul-ființă[151], căci acolo nu există absolut nimic care să fie deja distins și nu există nici pluralitate, ordine, dualitate sau conversiune[152] a ceva asupra sa însuși; de aceea, cum ar putea cel complet unificat să aibă nevoie de ceva și, mai ales, cum să aibă nevoie de cel inferior, de la care a început discuția noastră de acum? Tocmai de aceea marele Parmenide s-a înălțat până la acest principiu, care este cel mai ferm, pentru că este cel mai lipsit de nevoie[153]. Dar poate că trebuie să luăm în considerație ceea ce credea Platon, anume că unificatul nu este unul însuși, ci este afectat de către unu și este, desigur, situat după acesta[154].

Unificatul nu este unul însuși

Cu toate acestea, așa cum arată cursul discuției noastre prezente, unificatul are în el însuși și pe cel ce este redus la unitate | (căci chiar dacă cel ce primește unitatea este complet absorbit în cel care îi dă unitatea, totuși el este considerat ca unificat), dar și pe unul însuși.

Unificatul sau ființa are nevoie de elementele sale

Apoi, fie că ființa este alcătuită din elemente, așa cum pare că spune Platon despre amestec[155], iar în acest caz ființa are nevoie de elementele sale, fie că, desprins din simplitatea unului, unificatul este ceva de felul unului, ceva compact și cuprinzător, care proiectează odată cu sine și elementele sale. Desigur, elementele unificatului nu sunt distinse între ele, ci sunt atașate unului său și, mai mult, se confundă cu acesta; totuși, elementele sale sunt deja proiectate, astfel încât el nu mai este doar unu, ci și unificat și substanță în loc de henadă[156] (în felul aces-

ἐν τούτῳ τὰ χείρω) ἀλλὰ δὴ καὶ οὕτως τὸ ἐν αὐτῷ ἓν τοῦ ἐν αὐτῷ <οὐχ ἑνὸς καὶ τὸ ἐν αὐτῷ οὐχ ἓν τοῦ ἐν> αὐτῷ ἑνὸς καὶ τὸ συναμφότερον ἑκατέρου πάντως ἐπιδεές. Εἰ δὲ καὶ ἄλλη μὲν ἔννοια τοῦ εἶναι, ἄλλη δὲ τοῦ ἡνῶσθαι, τὸ δὲ ὅλον ἡνωμένον καὶ ὄν, δεῖται ταῦτα ἀλλήλων, καὶ τῶν δυεῖν τὸ ὅλον, ὃ δὴ καλεῖται ἓν ὄν. Καὶ εἰ μὲν τὸ ἓν κρεῖττον, δεήσεται τοῦτο τοῦ ὄντος εἰς τὴν τοῦ ἑνὸς ὄντος ὑπόστασιν· εἰ δὲ τὸ ὂν τοῦ ἑνός, ὡς ἐπιγιγνόμενον οἷον εἶδος τῷ μικτῷ καὶ ἡνωμένῳ, ὡς τῷ ἅμα ζῴῳ λογικῷ θνητῷ ἡ ἀνθρώπου ἰδιότης, καὶ οὕτως ἐπιδεὲς ἔσται τὸ ἓν τοῦ ὄντος. Εἰ δέ, ὅπερ ὀρθότερον λέγειν, διττὸν τὸ ἕν, τὸ μὲν τῆς μίξεως αἴτιον, ὃ προϋπάρξει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ καὶ τῷ ὄντι ἐπανθοῦν (περὶ μὲν γὰρ τούτων εἰσαῦθις, ἐὰν δέῃ, πλείω ἐροῦμεν), ὅμως τὸ ἐνδεὲς οὐδὲ ταύτην παντελῶς ἀπολείψει τὴν φύσιν· οὐδὲ τὸ τοῦ χείρονός W37
φημι ἐνδεές, ἐφ' ᾧ πρόεισιν ὁ τῆς ἀναβάσεως τρόπος.

Ἀλλὰ μὴν ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ ἓν πάντῃ ἂν εἴη ἀνενδεές· οὔτε γὰρ <τῶν> μεθ' ἑαυτὸ ἐνδεῖται πρὸς τὸ εἶναι (καθ' ἑαυτὸ γάρ ἐστιν τῶν πάντων κεχωρισμένον τό γε ὡς ἀληθῶς ἕν), οὔτε τοῦ ἐν ἑαυτῷ χείρονος ἢ κρείττονος (οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐστιν παρ' ἑαυτό), ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτοῦ. Ἓν δ' ἔστιν, ὅτι μηδὲ ἔχει τινὰ διπλόην πρὸς ἑαυτό· οὐδὲ γὰρ αὐτὸ τὸ πρὸς ἑαυτὸ ῥητέον ἐπὶ τοῦ ὄντως ἑνός, ἁπλοῦν γὰρ πάντῃ· τοῦτο ἄρα τὸ πάντων ἀνενδεέστατον· τοῦτο ἄρα πάν-

ta putem justifica amestecul, având grijă să nu obținem superiorul din cele inferioare, ci obținând pe cele inferioare odată cu superiorul, pornind de la el și în el[157]). Dar, chiar și așa, în unificat, ceea ce e unu are nevoie de ceea ce <nu este unu, și ceea ce nu e unu are nevoie de> ceea ce e unu, iar ansamblul acestora are nevoie de fiecare dintre acestea. Iar dacă noțiunea de a fi este diferită de cea de unificat, atunci întregul este unificat și ființă, încât cele două au nevoie una de alta, iar întregul are nevoie de ambele, acesta fiind numit unul-ființă[158]. Atunci, dacă unul este superior, va avea nevoie de ființă pentru a constitui unul-ființă, iar dacă ființa este superioară unului, în sensul că se impune ca formă în amestec și în unificat — așa cum proprietatea de om <se impune> în compusul viețuitor rațional și muritor — atunci, din nou, unul va avea nevoie de ființă. Dar dacă, pentru a vorbi mai precis, unul este de două feluri, adică unul care este cauză a amestecului și care va preexista ființei, respectiv unul care se adaugă ființei (iar despre acestea vom discuta mai pe larg atunci când va fi necesar), totuși, faptul de a avea nevoie nu va | dispărea complet din această natură, și cred că nici faptul de avea nevoie de cel inferior, de la care începe parcursul ascensiunii noastre.

Unificatul nu este principiul prim

Unul

Însă, după toate acestea, unul ar trebui să fie complet lipsit de nevoie, căci el nu are nevoie de nimic din cele de după el pentru a fi (într-adevăr, fiind unul veritabil, el este prin sine însuși, separat de toate), nici nu are nevoie de ceva inferior sau superior din sine însuși[159] (căci nimic în el nu este prin sine) și nu are nevoie nici de sine însuși[160]. El este unu tocmai pentru că nu are nici o dualitate față de sine însuși, încât nici chiar acest „față de sine“ nu trebuie spus în legătură cu unul autentic, ci el este absolut simplu, căci

των ἀρχή, καὶ τοῦτο αἴτιον, καὶ τοῦτο πρῶτον ἅπαξ ἁπάντων.

Ἀλλ᾽ εἰ τὰ τρία ταῦτα αὐτῷ πρόςεστιν, οὐκ ἂν εἴη ἕν. Ἢ τῷ γε ἑνὶ πάντα κατὰ τὸ ἓν ὑπάρξει, καὶ ταῦτα καὶ ὅσα ἄλλα αὐτοῦ κατηγορήσομεν, οἷον καὶ τὸ ἁπλούστατον καὶ τὸ κράτιστον καὶ τὸ ἄριστον καὶ τὸ πάντων σωστικόν, καὶ αὐτό γε τἀγαθόν, καὶ πάντα εἴ τις αὐτὸ λέγοι κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἁπλότητα, ἐπεὶ
R26 πάμφορον οὖσαν καὶ ἔτι πρότερον πανούσιον, διά τοι τοῦτο καὶ πάντροπον.

Ἀλλ᾽ εἰ ἀληθῆ καὶ οὕτω ταῦτα ἐπὶ τοῦ ἑνός, ἐνδεὲς ἂν εἴη καὶ οὕτω τῶν μεθ᾽ ἑαυτό, κατά γε ταῦτα ἃ προστίθεμεν αὐτῷ καὶ ὁπωσοῦν· ἥ τε γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ᾽ ἀρχῆς, καὶ τὸ αἴτιον τῶν αἰτιατῶν, καὶ τὸ πρῶτον τῶν μετ᾽ αὐτὸ τεταγμένων ἔστιν τε καὶ λέγεται, ἔτι δὲ τὸ ἁπλοῦν κατὰ ἄλλων ὑπεροχήν, καὶ W38
τὸ κράτιστον κατὰ τὴν πρὸς τὰ κρατούμενα δύναμιν, καὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ ἐφετὸν καὶ σωστικὸν τῶν σῳζομένων καὶ ἐφιεμένων ἐστίν· καὶ δὴ πάντα εἰ λέγοιτο, κατὰ τὴν πάντων ἐν αὐτῷ πρόληψιν ῥηθήσεται τὴν κατ᾽ αὐτό γε μόνον τὸ ἕν, ὅμως δὲ πάντων μίαν πρὸ πάντων αἰτίαν, οὐκ ἄλλην οὖσαν, ἀλλὰ καὶ ταύτην κατὰ τὸ ἕν. Ἧι μὲν <ἓν> ἄρα καὶ μόνον, ταύτῃ ἀνενδεέστατον· ᾗ δὲ ἀνενδεέστατον, ἀρχὴ πρώτη καὶ ῥίζα πασῶν ἀρχῶν ἡ ἀκλινεστάτη· ᾗ δὲ καὶ ὁπωσοῦν ἀρχὴ καὶ ἡ πρώτη αἰτία τῶν πάντων καὶ πᾶσιν ἐφετὴ προϊδρυμένη, ταύτῃ δὲ ἐνδεές πως εἶναι φαντάζεται τούτων πρὸς ἅ ἐστιν· ἔχει τι ἄρα, εἰ θέμις εἰπεῖν, καὶ ἐνδείας ἀκρότατον ἴχνος, ὥσπερ ἀνάπαλιν ἡ ὕλη τοῦ ἀνενδεοῦς ἔσχατον ἀπήχημα, κατ᾽ αὐτό γε ὅ ἐστιν,

acesta este cel ce nu are nevoie de nimic, așadar acesta este principiul tuturor, cauza și cu adevărat primul dintre toate.

Unul cuprinde totul și este totul

Dar, dacă îi atribuim aceste trei <predicate>, atunci el nu mai poate fi unu. Sau poate că unului îi aparțin toate conform unului, așadar și acestea <trei> și toate celelalte pe care le vom predica despre el: cum ar fi faptul că este cel mai simplu, cel mai puternic, cel mai bun, cel care susține totul, binele însuși și totul — dacă și totul este considerat conform simplității unului, căci această simplitate poartă în ea totul, și, în
R26 plus, ea este în mod primordial substanța tuturor și, de aceea, cuprinde toate modurile.

Unul are nevoie de cele de după el

Dar, dacă acestea sunt adevărate în privința unului, fie chiar și în acest fel[161], atunci el ar avea nevoie, tocmai în acest fel, de cele de după el, în măsura în care îi adăugăm aceste <predicate>[162], într-un fel sau altul; căci cel ce este principiu este principiu al celor <ce vin> de la principiu, așa cum cauza este a celor cauzate, iar primul este și se numește primul față de cele care sunt ordonate după el; în plus, cel simplu, <este simplu> prin | preeminența sa față de celelalte, cel puternic prin puterea sa față de cele pe care le domină; iar cel bun, dezirabil[163] și care susține <totul> este astfel față de cele susținute, respectiv față de cele care îl doresc. Și chiar dacă l-am numi totul, am spune aceasta din cauză că unul anticipează totul, iar această anticipare este doar conform unului însuși; dar <unul> este în același timp cauza unică a totului, anterior totului; nu o cauză diferită, ci una care este ea însăși conform unului. Așadar, deoarece

Ca unu, el nu are nevoie de nimic

este numai unu, el nu are nevoie de absolut nimic; în schimb, pentru că este absolut lipsit de nevoie, el este principiul prim și rădăcina[164] cea mai fermă a tuturor principiilor; dar, deoarece este și principiu, el este și

ἓν ἀμυδρότατον. Καὶ δοκεῖ μὲν ὁ λόγος ἔχειν τινὰ περιτροπήν· ᾗ γὰρ ἕν, καὶ ἀνενδεές, εἴπερ καὶ ἀρχὴ πέφηνεν κατὰ τὸ ἀνενδεέστατον καὶ ἕν· ἀλλ' ὅμως ᾗ ἕν, καὶ ἀρχή· καὶ ᾗ μὲν ἕν, ἀνενδεές, ᾗ δὲ ἀρχή, καὶ ἐνδεές· ᾗ ἄρα ἀνενδεές, καὶ ἐνδεές, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ εἶναι ὅ ἐστιν, ἀνενδεές, ὡς δὲ καὶ τὰ ἄλλα παράγον καὶ προειληφός, ἐνδεές. Ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ ἑνός· ὥστε κατὰ τὸ ἓν ἑκάτερον, καὶ οὐκ ἄρα ἑκάτερον οὕτως ὡς ὁ λόγος μερί- W39
ζει τὸ ἑκάτερον λέγων, ἀλλ' ἓν μόνον, κατὰ δὲ τοῦτο τά τε ἄλλα καὶ τὸ ἐνδεές. Καὶ πῶς γὰρ οὐχὶ καὶ τοῦτο εἴη ἂν κατὰ τὸ ἕν, ὥσπερ τἆλλα πάντα ὅσα ἀπ' αὐτοῦ πρόεισι; Τούτων γάρ τι καὶ τὸ ἐνδεές.

Ἄλλο τι ἄρα ζητητέον, ὃ μηδαμῶς ἕξει τὸ ἐνδεὲς μηδ' ὁπωστιοῦν· εἴη δ' ἂν τοιοῦτον ὂν μηδὲ ὅτι ἀρχὴ ἀληθὲς εἰπεῖν, μηδ' αὐτό γε τοῦτο ὃ σεμνότατον ἔδοξε λέγεσθαι, τὸ ἀνενδεέστατον· καὶ τοῦτο γὰρ ὑπεροχὴν σημαίνει καὶ ἐξαίρεσιν τοῦ ἐνδεοῦς. Οὐδὲ γὰρ τὸ
R27 πάντων ἐξῃρημένον αὐτὸ καλεῖν ἠξιοῦμεν, ἀλλὰ τὸ πάντῃ ἀπερινόητον καὶ πάντῃ σιγώμενον, τοῦτο ἂν εἴη δικαιότατα τὸ νῦν ζητούμενον ἀξίωμα τῆς ἐννοίας,

Ca principiu, unul are nevoie de cele de după el

cauza primă a totului, prestabilită și dezirabilă tuturor, iar în felul acesta se arată că el are într-un fel nevoie de cele față de care este <principiu>. Astfel, dacă ne este permis a spune așa, el are o anumită urmă, <fie ea> extremă, de nevoie, așa cum, în sens contrar, materia este ultimul ecou al faptului de a nu avea nevoie, deoarece ea este unul cel mai slab. Se pare însă că discursul ajunge la o anumită răsturnare: astfel, în măsura în care <unul> este unu, el nu are nevoie; dar, deoarece este lipsit de nevoie și este unu, el s-a arătat a fi și principiu. Astfel, în măsura în care este unu, el este și principiu; însă ca unu el nu are nevoie, pe când ca principiu are nevoie; așadar, în măsura în care nu are nevoie, el are și nevoie, deși nu sub același raport: ci, fiind ceea ce este, el nu are nevoie, însă producând și anticipând celelalte <ființe>, el are nevoie. Totuși, chiar și faptul de a avea nevoie este propriu unului, astfel încât fiecare dintre cele două este conform unului: <a avea nevoie și a nu avea nevoie> nu sunt așa cum | le separă discursul nostru când vorbește despre fiecare în parte, ci unul este unic, iar conform lui vor fi și celelalte, așadar și faptul de a avea nevoie. Și într-adevăr, cum s-ar putea ca faptul de a avea nevoie să nu fie conform unului, așa cum sunt toate celelalte <lucruri> care proced de la unu? Căci și faptul de a avea nevoie face parte dintre acelea.

Faptul de a avea nevoie este în unu conform unului

Inefabilul

Trebuie căutat așadar altceva, care să nu aibă sub nici un raport faptul de a avea nevoie. Acesta ar fi astfel încât despre el să nu fie adevărat a spune nici că e principiu, nici că este cel pe care îl considerăm cel mai onorat: adică cel absolut lipsit de orice nevoie. Căci și acesta înseamnă o preeminență și o transcendere față de faptul de a avea nevoie. Așadar, nu credem că e potrivit a-l numi nici măcar transcendent față de
R27 tot, ci el este incomprehensibilul absolut și incomu-

Principiul inefabil este absolut incomunicabil

οὐδὲ ταύτης τι φθεγγομένης, ἀλλὰ τὸ μὴ φθέγγεσθαι ἀγαπώσης καὶ ταύτῃ σεβομένης ἐκείνην τὴν ἀμήχανον ἀγνωσίαν.

Ἔστι μὲν οὖν καὶ οὗτος τρόπος ἀναβάσεως τῆς ἐπὶ τὸ πρῶτον οὕτω λεγόμενον, μᾶλλον δὲ τὸ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὁπωσδήποτε τιθεμένων· ἔστι δὲ καὶ οὗτος ἕτερος, οὐ τὸ ἀνενδεὲς τοῦ χείρονος προτιμῶν τοῦ ἐνδεοῦς, ἀλλὰ τὸ ἐνδεὲς τοῦ κρείττονος ἐν δευτέρῳ τιθέμενος αὐτοῦ τοῦ κρείττονος. Αὐτίκα τὸ δυνάμει πανταχοῦ τοῦ ἐνεργείᾳ δεύτερον· ἵνα γὰρ ἔλθῃ εἰς τὸ ἐνεργείᾳ καὶ μὴ μείνῃ μάτην δυνάμει, τοῦ ἐνεργείᾳ προσδεῖται· οὐδέποτε γὰρ ἀπὸ τοῦ χείρονος W40 ἀναβλαστάνει τὸ κρεῖττον· ἔστω γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο προωρισμένον, κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἁπάντων τὰς ἀδιαστρόφους.

Οὐκοῦν ἡ ὕλη πρὸ αὐτῆς ἔχει τὸ ἔνυλον εἶδος, ὅτι δυνάμει τὸ εἶδος ἡ ὕλη πᾶσα, εἴτε ἡ πρώτη κατὰ τὸ πάντῃ ἀνείδεον εὑρισκομένη, εἴτε ἡ δευτέρα κατὰ τὸ ἄποιον ἱσταμένη σῶμα· πρὸς ἣν καὶ εἰκὸς ἀποβλέψαι πρώτην τοὺς ἐζητηκότας τὰ αἰσθητά, ἃ καὶ μόνα ἔδοξεν εἶναι τὴν πρώτην. Ἡ γὰρ κοινότης τῶν διαφερόντων στοιχείων ἔπειθεν αὐτοὺς εἶναί τι σῶμα ἄποιον· ᾧ καὶ δῆλον ὅτι αἱ ποιότητες, καθ' ἃς αἱ διαφοραὶ συνίστανται, τοῦ ἀποίου σώματος ὑπερφέρουσιν αὐτοῦ, ὡς ὕλης τινὸς εἴδη προϋπάρχουσαι.

nicabilul absolut: aceasta ar putea fi, în cel mai bun caz, axioma căutată acum de gândire, una care nu transmite nimic gândirii, ci se mulțumește cu faptul de a nu transmite, onorând astfel această necunoaștere extraordinară[165].

[*Ascensiunea prin faptul de a avea nevoie de altceva*]

Al doilea mod de ascensiune

Acesta este un posibil mod de ascensiune către cel despre care spunem că este primul sau, mai degrabă, <că este> dincolo de toate cele considerate într-un fel sau altul. Dar mai există și o altfel de ascensiune, una în care nu punem pe cel ce nu are nevoie de inferior înaintea celui ce are nevoie de cel inferior, ci, din contră, cel ce are nevoie de superior este considerat secund față de cel superior[166]. Mai întâi, ceea ce este în potență este mereu secund față de ceea ce este în act, căci, pentru a ajunge în act și a nu rămâne zadarnic în potență, este nevoie de ceva ce este în act[167], căci niciodată din inferior | nu răsare ceva superior; așadar, să rămână stabilit acest lucru pentru noi, în conformitate cu noțiunile care sunt comune[168] tuturor și incontestabile.

Cel ce are nevoie de ceva este secund față de acela

Corpul calificat

Astfel, materia are înaintea sa forma materială, pentru că toată materia este formă în potență: fie materia primă, obținută prin eliminarea totală a formei, fie materia secundă, considerată drept corp necalificat; spre acesta se îndreaptă, în mod firesc, cei care cercetează sensibilele[169] și, la început, li se pare că acestea sunt singurele care există. Totuși, ceea ce este comun între diferitele elemente îi face pe aceștia să înțeleagă că există un anume corp necalificat, iar de aici este evident că aceste calități, alături de care coexistă și diferențele, depășesc corpul necalificat însuși, așa cum formele preexistă unei anumite materii.

Τί οὖν; τῆς οὐσίας κρείττω τὰ συμβεβηκότα; φαίη τις ἄν. Ἢ οὐδὲν μὲν θαυμαστὸν ἀντιπλεονεκτεῖν ἄλληλα τὰ συνόντα ἀλλήλοις καὶ ἀντιμετέχειν τὰ συμπληροῦντα ὁμοῦ τι τὸ ἐκ πάντων ἕν. Ἔπειτα καὶ διττὸν τὸ ποιόν, τὸ μὲν οὐσιῶδες, οἷον αὐτὸ τὸ πῦρ R28 (αὐτὸ λέγω τὸ εἶδος) καὶ ἄνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, καθ' ὃ ποιὸν σῶμα ἕκαστόν ἐστιν· καὶ τὰ ἑκάστου στοιχεῖα, οἷον πυρὸς ἡ θερμότης καὶ λαμπρότης, καὶ ἀνθρώπου τὸ θνητὸν καὶ λογικόν· τὴν W41 μορφήν, ὥσπερ ἔχει τὸ ὄρθιόν τε καὶ διηρθρωμένον· ἐφ' ἑκάστου τε τὰ ἑκάστου πληρώματα τῆς οὐσίας, οἷς ἅμα τὸ ὅλον εἶδος ἐποίωσε τὸ δεύτερον ὑποκείμενον εἰδοποιῷ ποιότητι, τῇ ἁπλῶς λεγομένῃ πρὸς τὸ ἄποιον σῶμα. Τὸ δέ ἐστιν ποιὸν ἐπεισοδιῶδες καὶ συμβεβηκός, ὅπερ ἐν ἄλλῳ κατ' οὐσίαν ὂν ἄλλῳ προσγίγνεται κατὰ συμβεβηκός, καὶ πάντως ὅτι πεποιωμένῳ κατ' οὐσίαν προσγίγνεται τῷ σώματι, ὥστε ἀναγκαίως χεῖρον ἔσται τοῦτο τῆς ὑποδεχομένης οὐσίας, ἤδη οὔσης εἰδητικῆς τε καὶ προηγουμένης. Ὅτι δὲ τὸ ἄποιον σῶμα πρώτῃ ποιοῦται τῇ οὐσιώδει ποιότητι, δῆλον· τῶν γὰρ συμβεβηκότων ἐπιγιγνομένων, ἕκαστα μένει τὰ εἴδη, κατέχοντα τὴν ὑποκειμένην τοῦ σώματος ἕδραν, περὶ ἃ μένοντα ἡ μεταβολὴ θεωρεῖται τῶν συμβεβηκότων. Εἰκότως ἄρα πρὸ τοῦ ἀποίου σώματος τὸ πεποιω- μένον τιθέμεθα, καὶ διὰ τοῦτο ὂν αἰσθητὸν ἤδη καὶ ὁ φαινόμενος ὅδε κόσμος.

Ἀλλ' ἐπεὶ τῶν τοιῶνδε δὲ σωμάτων τὰ μὲν ἔνδοθεν ἔχει τὸ διοικοῦν, τὰ δὲ ἔξωθεν, ὥσπερ τὰ τεχνη τά, δεῖ καὶ τὴν φύσιν προσεννοεῖν ὥς τι κρεῖττον οὖσαν τῶν ποιοτήτων, ἐν αἰτίας τάξει προτεταγμένον, ὡς τὴν τέχνην τῶν τεχνητῶν.

Dar cineva ar putea să întrebe: cum se poate ca accidentele să fie superioare substanței? Într-adevăr, nu este surprinzător că fiecare dintre cele ce coexistă prevalează una asupra celeilalte și că există o participare reciprocă între cele ce formează împreună o unitate. Apoi, calitatea este de două feluri. Pe de o parte, calitatea substanțială, prin care fiecare corp este calificat, cum ar fi focul însuși (prin aceasta mă refer la forma respectivă), omul și toate celelalte, precum și elementele fiecăruia, cum sunt căldura și strălucirea pentru foc, iar pentru om <atributele> muritor și | rațional; apoi aspectul[170], cum ar fi verticalitatea și limbajul articulat; apoi pleromele[171] proprii fiecărei substanțe; împreună cu toate acestea, forma în întregul ei a calificat substratul secund cu o calitate specificantă, cea care este considerată pur și simplu calitate, în raport cu corpul necalificat. Pe de altă parte, există și calitatea adițională și accidentală, care într-un lucru se află în mod substanțial, iar în altul survine ca accident; desigur, ea se adaugă unui corp deja calificat substanțial și, de aceea, ea va fi în mod necesar inferioară substanței receptoare, care este deja specificată și o precedă. Este evident că un corp necalificat primește mai întâi calitatea substanțială și abia apoi se adaugă accidentele; formele sunt fixe, ele ocupă substratul corporal ca pe un sediu al lor și rămân acolo; și doar în jurul lor se poate observa schimbarea accidentelor. Așadar este firesc ca deasupra corpului necalificat să punem pe cel calificat; el este sensibil și datorită lui există și acest univers vizibil.

R28

Două tipuri de calitate: cea substanțială...

... și cea accidentală

Dar dintre aceste corpuri, unele sunt guvernate din interior, iar altele din exterior, cum ar fi cele produse printr-un meșteșug; de aceea, natura trebuie considerată superioară față de calități, căci ea este pusă la rangul de cauză, așa cum este și meșteșugul față de produsele sale.

Natura

᾿Αλλὰ καὶ τῶν ἔνδοθεν διοικουμένων τὰ μὲν εἶναι μόνον δοκεῖ, τὰ δὲ τρέφεσθαι καὶ αὔξειν καὶ τὰ ὅμοια γεννᾶν· ἔστιν ἄρα τις αἰτία καὶ ἄλλη πρὸ τῆς εἰρημένης W42 φύσεως, ἡ φυτικὴ αὕτη δύναμις. Φανερὸν δὲ ὅτι πάντα ὅσα τῷ σώματι ἐπιγίνεται προϋποκειμένῳ ἀσώματά ἐστι καθ᾿ ἑαυτά, εἰ καὶ σωματοειδῆ γίγνεται κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ὡς ὑλικὰ λέγεταί τε καὶ ἔστι κατὰ τὴν ἀπὸ τῆς ὕλης πεπόνθησιν· καὶ αἱ ποιότητες ἄρα, καὶ αἱ φύσεις ἔτι μᾶλλον, καὶ ἔτι μέντοι μειζόνως ἡ φυτικὴ ζωὴ τὸ ἀσώματον διασῴζουσι καθ᾿ ἑαυτάς.

᾿Αλλ᾿ ἐπεὶ καὶ ἄλλην ἡ αἴσθησις ὑποδείκνυσι τρανεστέραν ζωὴν τῶν κατὰ ὁρμὴν ἤδη καὶ τόπον R29 κινουμένων, ταύτην πρὸ ἐκείνης θετέον ὡς κυριωτέραν ἀρχὴν καὶ ὡς ἀμείνονός τινος εἴδους χορηγὸν, τοῦ αὐτοκινήτου ζῴου προτερεύοντος φύσει τοῦ κατὰ γῆς ἐρριζωμένου φυτοῦ. Καὶ μὴν τὸ ζῷον οὐκ ἀκριβῶς αὐτοκίνητον· οὐ γὰρ ὅλον δι᾿ ὅλου τοιοῦτον, ἀλλὰ μέρος μὲν αὐτὸ κινεῖ ἕν, μέρος δὲ κινεῖται· φαινόμενον ἄρα τοῦτό ἐστιν αὐτοκίνητον· δεῖ ἄρα πρὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἀληθινὸν αὐτοκίνητον, ὃ καθ᾿ ὅλον ἑαυτὸ κινοῦν ἐστιν καὶ κινούμενον, ἵνα τούτου εἴδωλον ᾖ τὸ φαινόμενον. Καὶ δὴ τὴν κινοῦσαν τὸ σῶμα ψυχὴν κυριωτέραν θετέον αὐτοκίνητον οὐσίαν· διττὴ μὲν αὕτη, ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος. Ὅτι γὰρ καὶ τὴν λογικὴν ὑπαγορεύει ἡ αἴσθησις, φανερόν· ἢ οὐχὶ καὶ ἕκαστος ἑαυτοῦ συναισθάνεται τρανέστερον ἢ ἀμυδρότερον, ἐπιστρεφομένου πρὸς ἑαυτὸν ἐν ἐπιμελείαις τε καὶ ζητήσεσιν ἑαυτοῦ καὶ ἐπιστάσεσιν W43 ἑαυτοῦ ζωτικαῖς τε καὶ γνωστικαῖς; Ἡ γὰρ ταῦτα δυναμένη οὐσία <καὶ> λογισμῷ καὶ τὰ καθόλου συναιροῦσα, λογικὴ ἂν εἴη δικαίως. ᾿Αλλὰ δὴ καὶ

Viața vegetativă

Dar și dintre cele guvernate din interior, se pare că unele doar există, pe când altele se și hrănesc, cresc și dau naștere celor asemănătoare; | înseamnă că există și o altă cauză, înaintea naturii despre care am vorbit, anume puterea vegetativă. Apoi, este evident că toate cele ce survin în corpul pus ca substrat anterior sunt în ele însele incorporale, chiar dacă devin corporale prin participare la cel în care ele sunt, așa cum se numesc și sunt materiale pentru că sunt afectate de materie; așadar, calitățile, dar și naturile și, cu atât mai mult, viața vegetativă, își păstrează în ele însele caracterul lor incorporal.

Viața senzitivă și viețuitorul automișcător

Dar, deoarece senzația determină o altă viață mai pregnantă, cea a celor care se mișcă după instinct și după loc, această viață trebuie pusă înaintea celeilalte,
R29 căci ea este un principiu mai potrivit și prezintă o formă superioară: cea a viețuitorului automișcător, care este prin natura sa înaintea plantei înrădăcinate în pământ. Însă viețuitorul nu este un automișcător veritabil[172], căci el nu se mișcă în și prin întregul său, ci o parte a sa îl mișcă, iar altă parte este mișcată, astfel încât el este doar în aparență automișcător; trebuie așadar ca înaintea lui să existe automișcătorul veritabil, cel care în întregul lui mișcă și este mișcat, astfel încât automișcătorul aparent să fie doar o imagine a acestuia.

Sufletul

Așadar, trebuie să considerăm că sufletul care mișcă corpul este o substanță automișcătoare într-un sens mai propriu. Dar sufletul este de două feluri: rațional și nerațional. Este evident că senzația prefigurează sufletul rațional: căci nu este oare adevărat că fiecare se resimte pe sine într-un mod mai clar sau mai confuz atunci când se întoarce spre sine, când se îngrijește | și se cercetează pe sine, când este atent la sine, fie în planul vieții, fie în cel al cunoașterii? Într-adevăr, substanța care poate face aceste lu-

ἡ ἄλογος, εἰ καὶ ταῦτα μὴ φαίνοιτο διεξιοῦσα καὶ λογιζομένη πρὸς ἑαυτήν, ἀλλ᾽ ὅμως ἐκίνει τὰ σώματα ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, αὐτὴ πρότερον κινουμένη καθ᾽ ἑαυτήν· ἄλλοτε γὰρ ἄλλην ὁρμὴν προβάλλεται.

Ἆρα οὖν ἑαυτὴν κινεῖ ἀπ᾽ ἄλλης εἰς ἄλλην ὁρμήν, ἢ ὑφ᾽ ἑτέρου κινεῖται, οἷον, ὥς φασι, τῆς ὅλης ἐν τῷ κόσμῳ λογικῆς ψυχῆς; Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἄτοπον φάναι, τὰς ἑκάστης ἀλόγου ψυχῆς ἐνεργείας οὐκ αὐτῆς λέγειν ἐκείνης, ἀλλὰ τῆς θειοτέρας, καίτοι ἀπείρους οὔσας καὶ ἀορίστους καὶ πολλῷ τῷ αἰσχρῷ καὶ ἀτελεῖ συμμεμιγμένας· ὅμοιον γὰρ τὰς ἀλόγους ἐνεργείας φάναι τῆς λογικῆς εἶναι ψυχῆς καὶ τήνδε τὴν οὐσίαν ἄλογον ὑποτίθεσθαι, τὴν τὰς ἀλόγους ἐνεργείας προβαλλομένην, ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ τὴν ὅλην. Ἄτοπον δὲ καὶ οὐσίαν ὑποτίθεσθαι μὴ εννητικὴν οἰκείων ἐνεργειῶν· εἴπερ γὰρ οὐσία τίς ἐστιν ἄλογος, ἔχοι ἂν ἰδίους αὐτῆς ἐνεργείας, οὐχ ἑτέρωθεν ἐνδιδομένας, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ αὐτῆς προϊούσας. Ἑαυ-
R30 τὴν ἄρα κινεῖ καὶ ἡ ἄλογος ψυχὴ πρὸς τὰς ἄλλοτε ἄλλας ὀρέξεις τε καὶ ὁρμάς. Εἰ δὲ ἑαυτὴν κινεῖ, ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτήν· ἐπεὶ δὲ τοῦτο, χωριστή ἐστιν
καὶ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ ἡ ἄλογος ψυχή. Λογικὴ ἄρα W44
ἐστὶν, εἴπερ εἰς ἑαυτὴν ὁρᾷ· καὶ γὰρ ὄψεται ἑαυτὴν ἐπιστρεφομένη πρὸς ἑαυτήν. Καὶ γὰρ εἰς τὰ ἔξω τεινομένη εἰς τὰ ἔξω ὁρᾷ, μᾶλλον δὲ σῶμα τὸ κεχρωσμένον· ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὁρᾷ, ὅτι μήτε σῶμά ἐστι μήτε κεχρωσμένον αὐτή γε ἡ ὄψις· οὐκ ἄρα ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτήν, οὐκ ἄρα οὐδέν ἀλλ᾽ ἢ ἄλογος. Οὐδὲ γὰρ ἡ φαντασία τύπον ἑαυτῆς προβάλλεται, ἀλλὰ τοῦ αἰσθητοῦ, οἷον κεχρωσμένου σώματος· οὐδὲ ὄρε-

cruri și care poate să strângă <noțiunile> generale într-un raționament este cu adevărat rațională[173]. Însă și sufletul nerațional, chiar dacă nu pare capabil de a avea un discurs și de a raționa asupra lui însuși, mișcă totuși corpul dintr-un loc într-altul, pentru că și el se mișcă mai întâi în sine însuși, producând de fiecare dată câte un impuls.

Sufletul nerațional

Dar oare se mișcă el însuși pe sine, după un instinct sau altul, sau de fapt este mișcat de altceva: anume, după cum s-a spus, de către sufletul rațional universal în întregul lui? Este însă absurd să spunem că actele fiecărui suflet nerațional nu sunt ale lui însuși, ci ale unui suflet mai divin, deși <aceste acte> sunt nelimitate, indeterminate și impregnate cu multe diformități și imperfecțiuni. Într-adevăr, este ca și cum am spune că actele neraționale aparțin sufletului rațional și am presupune că acesta din urmă are o substanță nerațională, care proiectează acte neraționale; fără a mai ține cont de faptul că, în plus, <acest suflet> este și universal. De asemenea, este absurd să considerăm că o substanță nu produce actele sale proprii; așadar, dacă o anume substanță este nerațională, ea trebuie să aibă propriile sale acte, care nu îi sunt transmise din altă parte, ci proced de la ea. Deci și sufletul nerațional se mișcă pe sine însuși, după una sau alta dintre dorințele și instinctele sale. Dar, dacă se mișcă pe sine însuși, el se întoarce asupra sa, și dacă face asta, atunci sufletul nerațional nu este în substrat, ci este separabil. | Dar atunci, dacă se vede pe sine, el este rațional, însă el se vede pe sine doar dacă se întoarce spre sine. Dar, de fapt, el se îndreaptă spre exterior și vede exteriorul, mai precis, vede corpul colorat, dar pe sine însuși nu se vede, căci el nu este nici corp, nici colorat, ci este vederea însăși; în consecință, el nu se întoarce spre sine și nu este nimic

Sufletul nerațional nu este mișcat de sufletul universal...

... nici de către sine

ξις ἄλογος ὀρέγεται αὐτῆς, ἀλλ᾽ ὀρεκτοῦ τινος, οἷον τιμῆς ἢ ἀντιλυπήσεως ἢ ἡδονῆς ἢ χρημάτων· οὐκ ἄρα κινεῖ ἑαυτήν.

Ἀλλὰ μήποτε οὕτω κινεῖ, οὐχ ὡς ἑαυτὴν κινοῦσα, ἀλλ᾽ ὡς ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἐπὶ τὰ ἔξω κινουμένη καὶ οἷον ᾄττουσα, καὶ ταύτῃ αὐτοκίνητος, ὅτι ἀφ᾽ ἑαυτῆς, οὐ μέντοι ὑφ᾽ ἑαυτῆς κινεῖται. Οὕτω γὰρ ἀξιοῦσι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν μέγαν Συριανὸν ἀκούειν τὸ αὐτοκίνητον κοινότερον λεγόμενον ἔν τε τοῖς Νόμοις καὶ τῷ Τιμαίῳ· διὰ τοῦτο γὰρ τὰ φυτὰ μὴ κινεῖσθαι φησιν ὁ Τίμαιος, ὅτι μὴ μετέχει τῆς αὐτοκινήτου ψυχῆς, ὡς τά γε θηρία μετέχειν κατὰ τόπον κινούμενα. Ἀλλ᾽ οὐδὲν ἧττον ἀνάγκη πᾶν κινούμενον ἤτοι ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ἢ ὑφ᾽ ἑτέρου, καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ ὑπὸ κρείττονος, ὥς φαμεν τάς τε ἀτόμους ἐνεργείας καὶ ὄντως ἀλόγους, ἢ ὑπὸ τινοσοῦν· οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ W45
τοῦ ἐν ᾧ ἐστι, σώματος ὄντος, καὶ τοὐναντίον ὑπ᾽ αὐτῆς κινουμένου.

R31 Μήποτε οὖν αἱ ἐνέργειαι κινοῦνται ὑπὸ τῆς οὐσίας καὶ ταύτῃ αὐτοκίνητος ἡ ἄλογος ψυχή, ὡς οὐσία γεννητικὴ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν κοινὸν τοῦτο ἔσται πάσης οὐσίας, καὶ τῆς ἑτεροκινήτου λεγομένης· ἐπεὶ καὶ τὸ πῦρ οὕτως αὐτοκίνητον, ὡς οὐσία γεννητικὴ τῶν ἀτόμων σφετέρων ἐνεργειῶν, καὶ ἡ βῶλος ὁμοίως καὶ τὸ σκέπαρνον καὶ πᾶν ὅ τι ἂν ᾖ δυνάμενον ἐνεργεῖν· ἀεὶ γὰρ ἀπὸ τῆς οὐσίας ἡ ἴδιος ἐνέργεια πρόεισι. Τοῦτο μὲν τοίνυν οὐκ

altceva decât <suflet> nerațional. Căci nici imaginația nu își proiectează imaginea sa însăși, ci pe cea a sensibilului, de exemplu <impresia> corpului colorat; și nici dorința nerațională nu se dorește pe sine, ci un lucru dorit, adică cinste, apărare, plăcere sau bunuri; așadar, acest <suflet> nu se mișcă pe sine însuși.

Dar poate că, deși nu se mișcă pe sine, se mișcă totuși pornind de la sine spre exterior și se propulsează, el fiind în felul acesta automișcător, pentru că pornește de la sine, chiar dacă nu este mișcat de către sine[174]. Tot în acest fel credeau și discipolii marelui Syrianus că trebuie înțeles automișcătorul, în sensul obișnuit din *Legile*[175] și din *Timaios*, pentru că tocmai de aceea spune Timaios că plantele nu se mișcă, pentru că nu participă la sufletul automișcător, așa cum participă animalele, care se mișcă dintr-un loc în altul[176]. Cu toate acestea, este necesar ca orice mișcător să fie mișcat sau de către sine sau de către un altul, iar în acest caz există două posibilități: <este mișcat> fie de către ceva superior, așa cum spunem despre actele individuale care sunt cu adevărat | neraționale, fie de către un lucru oarecare; totuși, el nu <este mișcat> de cel în care este, adică de corp, căci, din contră, <corpul> este mișcat de către suflet.

... se mișcă de la sine, dar nu de către sine

... nu este mișcat de către corp

R31 Însă, poate că actele sunt mișcate de către substanță, iar sufletul nerațional este tocmai în felul acesta mișcător, în sensul că este substanță generatoare a actelor proprii. Dar, în primul rând, acest lucru va fi comun tuturor substanțelor, așadar și celor despre care spunem că sunt mișcate de către altceva; iar atunci și focul va fi automișcător, ca substanță generatoare a actelor sale individuale și, de asemenea, bulgărele de pământ, cuțitul și tot ceea ce este capabil de a acționa, căci actul propriu substanței procede întot-

... nu se mișcă nici ca substanță generatoare a actelor proprii

ἂν ἔχοι λόγον οὕτω λεγόμενον. Μήποτε δὲ ἐπεὶ ἐν ὑποκειμένῳ ὑπόκειται εἶναι τὸ τοιοῦτον εἶδος, οὐ καθ' αὑτὸ ληπτέον αὐτὸ ὡς ἐνεργοῦν, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὑποκειμένου ἐν ᾧ ἐστιν· ὡς γάρ ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνεργεῖ. Καθάπερ ἄρα τὸ διακρῖνον τὴν ὄψιν οὐκ ἦν ἡ λευκότης, οὐδὲ τὸ σῶμα τὸ ἄποιον, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον, οὕτω καὶ ἡ αἰσθητικὴ ἐνέργεια οὔτε τῆς ἀσωμάτου ἐστὶν αἰσθήσεως, οὔτε τοῦ αἰσθητηρίου, σώματος ὄντος, ἀλλὰ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς συνθέτου οὐσίας, οἷον τῆς ἐξ ὕλης καὶ εἴδους συγκειμένης· οὐ γὰρ ὄργανον τῆς αἰσθήσεως τὸ αἰσθητήριον, ἀλλ' ὑποκείμενον, ὡς ἐνούσης, ἀλλ' οὐχὶ ὡς χρωμένης. Εἰ μὲν δὴ ἐχρῆτο, πρὸ τοῦ ὀργάνου ἂν ἑαυτὴν ἐκίνησεν, ἵνα κινήσῃ καὶ τὸ ὄργανον· νῦν δὲ τῷ ὑποκειμένῳ συνυφέστηκεν καὶ οὐδεμίαν ἔχει χωριστὴν ἐνέργειαν. Τὸ δὴ συναμφότερον μὲν ἐνεργείτω, κατὰ δὲ ὅμως τὸ εἶδος ἡ ἐνέργεια προΐτω, καθάπερ ἡ τῆς σμίλης κατὰ τὸ σχῆμα, καὶ τοῦ λευκοῦ σώματος ἡ διακριτικὴ τῆς ὄψεως κατὰ τὴν λευκότητα.

Τί οὖν ἐν τῷ συνθέτῳ τὸ κινοῦν, καὶ τί τὸ κινού- W46
μενον; Ἢ κινεῖ μὲν ἡ ψυχή, κινεῖται δὲ τὸ σῶμα. Ἀλλ' οὕτω πάλιν ἰδίᾳ μὲν ἡ ψυχὴ κινήσει, ἰδίᾳ δὲ τὸ σῶμα κινήσεται, καὶ ἔσται πρὸ τοῦ κινουμένου ἡ κινοῦσα, χωριστὴν ἐνέργειαν ἔχουσα τὴν κινοῦσαν πρὸ τῆς κινουμένης. Οὐκ ἄρα τὸ μὲν κινοῦν θετέον, τὸ δὲ κινούμενον, ἀλλ' ἓν τὸ ζῷον γεγονός, σῶμα αἰσθητικὸν ἢ σωματωθεῖσα αἴσθησις, ταύτην ἐνεργεῖ τὴν δοκοῦσαν αὐτοκίνητον ἐνέργειαν. Εἰ γάρ ἐστι καὶ ἡ τοῦ συνθέτου ζῴου τις οὐσία, πάντως ἔτι καὶ σύνθετον <θετέον> ἐνέργειαν, ζῴῳ τῷ ὅλῳ πρέπουσαν, ὅλην τινὰ καὶ αὐτὴν οὖσαν, ἐν ᾗ τι καὶ ἀσώματον ἐνορᾶται καὶ σωματοειδὲς ἅμα συ κεκραμένον, ὡς ἐν

deauna de la aceasta. Atunci, ipoteza propusă nu se susține. În schimb, dacă presupunem că o asemenea formă este într-un substrat, poate că nu trebuie să considerăm că ea acționează în ea însăși, ci împreună cu substratul în care este, căci ea va acționa tot așa cum și este. Tot astfel, ceea ce despică vederea nu este nici albeața și nici corpul nedeterminat, ci ansamblul lor, iar actul sensibil nu este nici al senzației, care este incorporală, nici al organului de simț, care este corporal, ci este al compusului lor, care este o substanță unică, cum ar fi cea compusă din materie și formă; astfel, organul de simț nu este instrument al senzației, ci este substrat, iar senzația nu se folosește de el, ci este în el. Dacă s-ar folosi de el, ea s-ar mișca înaintea instrumentului, pentru a-l mișca și pe acesta, dar de fapt ea coexistă cu substratul și nu are nici un act separat. Astfel, cel care acționează este de fapt ansamblul lor, deși actul procede conform formei, așa cum actul cuțitului se produce după figură, iar despicarea vederii de către corpul alb se face după albeață. |

Sufletul nerațional acționează împreună cu substratul

Dar, într-un compus, care este mișcătorul și care este cel mișcat ? Poate că sufletul mișcă iar corpul este mișcat. Însă, în felul acesta, din nou, sufletul va mișca în mod separat, corpul va fi mișcat în mod separat, iar <sufletul> mișcător va fi anterior <corpului> mișcat, căci mișcătorul ar avea actul său separat, înainte de actul celui mișcat. Așadar, nu trebuie să considerăm pe de o parte mișcătorul iar pe de altă parte pe cel mișcat, ci viețuitorul este constituit ca unitate, corp senzitiv sau sensibilitate încorporată, și doar așa produce el actul ce pare automișcător. Într-adevăr, dacă există și o substanță a viețuitorului compus, atunci cu siguranță că și actul său trebuie considerat compus, corespunzător viețuitorului ca întreg; căci și actul este un întreg, în care se poate distinge în același timp și

Viețuitorul este un automișcător aparent

R32 τῇ διακριτικῇ τῆς ὄψεως ἔνεστι τὸ συναμφότερον· διὸ καὶ πάσχομεν ὑπὸ τοῦ λευκοῦ σώματος ἑκατέρως, σωματικῶς διακρινόμενοι τὸ αἰσθητήριον, ἀσωμάτως δὲ τοῦ πάθους ἀντιλαμβανόμενοι, οἷον αὐτὸ γνωρίζοντες. Ὥσπερ οὖν τὸ δρῶν σύνθετον, οὕτω καὶ τὸ πάσχον, ἡ ὄψις, σύνθετόν τί ἐστιν ἐκ δυνάμεως ὀπτικῆς ἀσωμάτου καὶ ὑποκειμένου σώματος. Τοιοῦτον ἄρα θετέον αὐτοκινησίας εἶδος ἐνεῖναι τῇ ὀπτικῇ δυνάμει, καὶ ὅλως εἰπεῖν τῇ αἰσθήσει, οἷον καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ἐνεργεῖν, μηδὲ γὰρ ὑφίστασθαι, τῷ σώματι δὲ ἐγγενόμενον καὶ ποιῶσαν αὐτό, κατὰ δή τινα ἀξιολογωτέραν ποιότητα καὶ ἔλλαμψιν, ἀποτελεῖν W47 τὸ ὅλον φαινόμενον αὐτοκίνητον. Διὰ τί δὲ φαινόμενον; Ὅτι οὐκ ἀμερὲς καὶ τὸ αὐτὸ κινοῦν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ <τὸ μὲν κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον,> ὡς αἱ κεχωρισμέναι ἀλλήλων οὐσίαι, τρόπον δὲ ἄλλον συνιοῦσαι, καθάπερ ἡ λογικὴ ψυχὴ καὶ τὸ ζῷον, ἢ τὸ ὀστρέϊνον ζῷον καὶ τὸ πνευματικόν, ἢ τοῦτο καὶ τὸ αὐγοειδές· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων τῶν συμπλοκῶν τὸ μὲν κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται, διότι οὐκ ἔστιν τὸ μὲν ὑποκείμενον, τὸ δ' ἐν ὑποκειμένῳ. Ὅταν δὲ οὕτως ἔχῃ τὸ σύνθετον εἶδος, οὔτε ἑκάτερον ἰδίᾳ ἐνεργεῖ (οὐδὲ γὰρ ὑφέστηκεν) οὔτε ἐν τῇ συνθέσει τὸ μέν ἐστι κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον (πάλιν γὰρ διεστήξεται ταῖς ἐνεργείαις, ὥστε καὶ ταῖς ὑποστάσεσιν)· ἀλλ' ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς αὐτοκινησίας, ἐν ᾧ τὸ συναμφότερον κινεῖται κατὰ τὸ ἕτερον, οἷον τὸ εἶδος. Ὅθεν καὶ δοκεῖ τοῦτο εἶναι τὸ κινοῦν, οὐχ ὅτι ὑπὸ τούτου τὸ ἕτερον, ἀλλ' ὅτι κατὰ τοῦτο τὸ συναμφότερον, ἢ <ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ> ὑφ' ἑτέρου. Καὶ εἰ μὲν τοῦτο, ἢ ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἢ ὑπὸ τοῦ χείρονος, καὶ οἱ αὐτοὶ ἥξουσι

incorporalul și corporalul, îmbinate între ele, așa cum R32 există amândouă în cazul despicării vederii[177]. Căci de aceea suntem afectați de un corp alb în ambele moduri: corporal, prin despicarea vederii, dar și incorporal, pentru că primim afectarea ca pe un lucru cunoscut. Așa cum agentul este compus, și cel afectat, adică vederea, este compusă din capacitatea vizuală incorporală și din substratul corporal. Astfel, trebuie să considerăm că există o formă automișcătoare inerentă facultății vizuale și, în general vorbind, sensibilității; această formă nu acționează prin ea însăși, căci nici măcar nu subzistă în ea însăși, ci ea apare în corp și îi oferă o mai bună calitate | și iluminare, desăvârșind automișcătorul aparent ca întreg. Dar de ce este aparent? Deoarece mișcătorul și cel mișcat nu sunt unul și același lucru indivizibil, <ci există mișcător și mișcat> ca două substanțe separate una de alta, care se reunesc într-un alt mod, așa cum se reunește sufletul rațional cu viețuitorul, sau viețuitorul-cochilie cu cel pneumatic, sau acesta din urmă cu cel luminos[178]. Totuși, în cazul acestor complexe, mișcătorul și cel mișcat sunt distincte, deoarece aici nu există substrat și ceea ce este în substrat. În schimb, atunci când forma este compusă în acest fel, <cu substrat și formă>, nu se poate ca fiecare să producă actul său propriu (de vreme ce nici nu subzistă distinct): în compunerea lor nu există pe de o parte mișcătorul, iar pe de altă parte cel mișcat (căci atunci ele s-ar separa atât în ceea ce privește actele, cât și în ceea ce privește ipostazele); ci acest mod de automișcare este diferit, anume unul în care ansamblul se mișcă după una din cele două <părți>, adică după formă. Tocmai de aceea pare că forma este mișcătorul: nu pentru că forma mișcă corpul, ci pentru că ansamblul este mișcat în raport cu forma, fie <de către sine, fie> de către un

... căci mișcătorul nu este același cu cel mișcat

λόγοι· εἰ δὲ ὑφ' ἑαυτοῦ, τὸ αὐτὸ ἔσται κινοῦν καὶ κινούμενον, ὅπερ μόνῳ πρέπει τῷ ἀμερεῖ καὶ ἀσυνθέτῳ. Ἢ ὥσπερ τὸ αὐτοκίνητον οὐκ ἀληθινόν, οὕτως οὐδὲ τὸ αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι καὶ ἑαυτὸ κινεῖν ἀληθές, ἀλλὰ φαινόμενον, ὅτι ἕν ἐστί τι ἁπλοῦν, καθ' ὃ κινεῖ τὸ σύνθετον, καὶ τοῦτο μὲν ὡς κινοῦν ἕν, ἔστι δὲ καὶ καθ' ἃ κινεῖται. Καὶ καθ' ὃ κινεῖ συναμφότερόν ἐστιν τὸ ὅλον εἶδος ἐν ᾧ τὸ καθ' W48
ὃ κινεῖται· συναμφότερον δὲ καθ' ἑκάτερον διὰ τὴν ἀντιμετάδοσιν τῶν ὡσανεὶ στοιχείων τοῦ ὅλου εἴδους, ὥστε τὸ ὅλον κινεῖν τε καὶ κινεῖσθαι, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ ὅλον κινεῖν τε καὶ κινεῖσθαι ἑαυτό,
R33 ἀλλὰ κινεῖν μὲν κατὰ τὴν ψυχὴν, κινεῖσθαι δὲ κατὰ τὸ σῶμα, οὔτε δὲ ὑπὸ ψυχῆς οὔτε ὑπὸ σώματος.

Ὅτι δὲ ἄλλο τὸ ὑφ' οὗ καὶ καθ' ὅ, δῆλον ἂν εἴη ῥᾳδίως· διττὴ γὰρ ἡ κίνησις, ἡ μὲν ἐγγενομένη τῷ κινουμένῳ, πάθος αὐτοῦ γενομένη, ἡ δὲ ἔξω οὖσα καὶ ἐκείνην ἐνδιδοῦσα. Κινεῖται τοίνυν ὑπὸ ταύτης μέν, κατ' ἐκείνην δέ· εἰ γὰρ καὶ ὑπὸ ταύτης, ἐνδώσει τινὰ καὶ αὕτη κίνησιν ἀφ' ἑαυτῆς τῷ κινουμένῳ γε ὑφ' ἑαυτῆς· ἐκείνη ἄρα ἔσται τὸ πάθος καὶ ἡ καθ' ἣν κινεῖται τὸ κινούμενον, καὶ ἐπ' ἄπειρον ἥξομεν.

altul. În acest din urmă caz, <ansamblul> este mișcat fie de către ceva superior, fie de către ceva inferior, și ajungem la aceleași raționamente de mai sus; în schimb, dacă este mișcat de către el însuși, el însuși va fi mișcător și mișcat, ceea ce nu se întâmplă decât în cazul a ceva indivizibil și necompus. Sau poate că, de fapt, deoarece în acest caz automișcătorul nu este unul veritabil, rezultă că el nu va fi mișcat de către el însuși și nici nu va mișca el însuși cu adevărat, ci doar pare astfel, din cauză că cel conform cu care compusul se mișcă este ceva unitar și simplu; însă, deși <compusul> ca mișcător este unu, există totuși și acel ceva *conform cu care* compusul este mișcat. Astfel, cel conform cu care ansamblul mișcă este întreaga formă, în care | se află și cel conform căruia <ansamblul> este mișcat; iar ansamblul este conform cu fiecare dintre acestea, datorită reciprocei participări a așa-ziselor elemente din întregul formei, încât întregul mișcă și este mișcat, dar nu mișcă și nu este mișcat conform
R33 întregului însuși, ci el mișcă *conform* sufletului, însă este mișcat *conform* corpului, iar nu *de către* suflet și nici *de către* corp.

Automișcătorul aparent e mișcat conform formei

Este ușor de arătat că a fi mișcat *de către* ceva este altceva decât a fi mișcat *conform cu* ceva; căci mișcarea este de două feluri: cea care este prezentă în cel mișcat și care devine afectare a lui și, respectiv, mișcarea din afară, care este transmisă celui mișcat. Așadar, lucrul este mișcat *de către* mișcarea din exterior, însă *conform cu* cea din interior; căci, dacă <lucrul> ar fi mișcat tot de către <mișcarea> din interior, atunci și aceasta ar transmite de la sine o anumită mișcare celui mișcat de către ea; dar atunci, ea va fi atât afectare a celui mișcat, cât și <mișcare> *conform cu* care el este mișcat, și astfel vom înainta la infinit.

De către și *conform cu*

Ceva este mișcat de către o mișcare din exterior, însă conform cu cea din interior

Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ζωῆς ἀληθὴς ὁ λόγος ἐξεταζόμενος· ἡ μὲν γὰρ ζωοποιεῖ, καὶ ζωὴν ἐνδίδωσι τῷ ὑφ' ἑαυτῆς ζωουμένῳ, ἡ δέ ἐστιν καθ' ἣν ζῇ τὸ ζωωθὲν ὑπ' ἐκείνης. Εἰ γὰρ καὶ αὕτη ζωοποιεῖ, καὶ αὐτὴ δώσει ζωὴν ἑτέραν, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον. Οὕτω δὴ καὶ τὸ τῆς αὐτοκινησίας εἶδος, τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αὐτοκίνητον εἶναι δοκοῦν αὐτοκινητίζεται, τὸ δὲ καθ' ὃ τοιοῦτον εἶναι δοκεῖ, πάθος ὂν αὐτοκινησίας καὶ τοῦ μετασχόντος ἀχώριστον. Τοιάδε γάρ τις ζωὴ καὶ ἡ αὐτοκίνητος φύσις, ψυχὴ γάρ· καὶ ἡ ψυχὴ δὲ W49
διττή, ἡ μὲν γεννῶσα, ἡ δὲ καθ' ἣν οὐσίωται τὸ ἔμψυχον, ὃ καὶ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ δοκεῖ κινεῖσθαι, οὐκ ἐνόντος τοῦ ὑφ' οὗ κινεῖται, ἀλλὰ τοῦ καθ' ὅ, ὃ καλοῦμεν ἐμψυχίαν.

Ἴσως δὲ καὶ τούτοις συγχωρήσας τις οἰήσεται κοινὰ ταῦτα εἶναι καὶ τοῖς φυτοῖς καὶ τοῖς ἀψύχοις πράγμασιν· καὶ γὰρ ἡ βῶλος ἐπὶ γῆν ἔνδοθεν κινεῖται, καὶ τὰ φυτὰ ὁμοίως· ἡ γὰρ φυτικὴ ψυχὴ ἐν αὐτοῖς, καθ' ἣν τρέφεται καὶ αὔξει καὶ γεννᾷ ὅμοια· καὶ ἔτι τὰ ἄλογα τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον, καὶ τὰ λογικὰ ζῷα τὸν αὐτόν· ὥστε οὐδὲν ὃ μὴ αὐτοκίνητον. Πρὸς δὴ τοῦτον ἐροῦμεν ὅτι ἔνδοθεν μὲν κινεῖται πᾶν φυσικόν τε καὶ φυτικὸν εἶδος, καὶ ἔτι ζῷον ἕκαστον, ἀλλ' οὐ πᾶσαν κίνησιν, ὅταν δὲ τοπικὴν ποιῆται τὴν κίνησιν· αὕτη γὰρ ἡ τρανῶς αὐτοκίνητος· κατὰ δὴ ταύτην τὰ ἄλλα ἑτεροκίνητά φαμεν ὅσα μὴ ταύτην ἔνδοθεν κινεῖται. Ἐπεὶ καὶ εἰ τούτῳ διακρίναιμεν τὸ αὐτοκίνητον καθ' ὃ ἡ λογικὴ ψυχὴ αὐτοκίνητος, οὐδὲ

În mod analog, același raționament este adevărat și în cazul vieții: există pe de o parte viața care produce viețuitorul, cea care dă viață celui făcut *de către* ea să viețuiască; pe de altă parte, există viața *conform căreia* viețuiește cel pe care cealaltă viață l-a făcut să viețuiască. Căci, dacă și aceasta din urmă ar produce viață, atunci și ea ar transmite o altă viață, iar aceasta la infinit. În același fel, forma automișcării este dublă: cea *de către care* cel ce pare automișcător este făcut automișcător, respectiv cea *conform căreia* el pare automișcător, căci afectarea <prin care ceva participă la> automișcare este inseparabilă de cel care participă la ea[179]. Natura automișcătoare este și ea un fel de viață, deoarece ea este suflet, iar | sufletul este dublu: cel care generează și cel *conform căruia* este constituit corpul însuflețit; acesta <din urmă> pare a se mișca din interiorul său și de la el însuși, dar de fapt nu are în el însuși pe cel *de către* care este mișcat, ci doar pe cel *conform căruia* este mișcat, care se numește însuflețire[180].

Două forme de automișcare

Totuși, chiar dacă este de acord cu cele de mai sus, cineva ar putea crede că aceste <caractere> sunt comune și plantelor și lucrurilor neînsuflețite; căci și bulgărele ce cade spre pământ se mișcă din interior, la fel și plantele <se mișcă din interior>, deoarece au în ele sufletul vegetativ conform căruia planta se hrănește, crește și produce pe cele asemănătoare; și <viețuitoarele> neraționale au același mod <de automișcare>, la fel și viețuitoarele raționale, încât ar părea că nu există nimic care să nu fie automișcător. Celui ce spune acestea îi vom răspunde că orice formă naturală și orice formă vegetală este mișcată din interior, și la fel orice viețuitor; dar nu e vorba de orice fel de mișcare, ci doar de mișcarea dintr-un loc într-altul: acesta este automișcătorul manifest; în

Grade de automișcare: plantele și lucrurile neînsuflețite

τὰ ἄλογα ζῷα φανεῖται αὐτοκίνητα· εἰς γὰρ ἑαυτὰ οὐ πέφυκεν ἐπιστρέφειν. Οἷον ὄψις οὐχ ὁρᾷ ἑαυτήν· οὐδὲ φαντασία φαντάζεται ὅτι φαντάζεται, καὶ ὁ θυμὸς δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὸ ἐκτὸς ὀρεκτὸν ἔχει τὴν ὅλην καὶ πᾶσαν ἐνέργειαν. Διόπερ ἐλέγομεν τὸ R34 τοιοῦτον αὐτοκίνητον ἔνδοθεν εἰς τὸ ἐκτὸς ἐνεργεῖν, οὐ κύκλῳ πρὸς ἑαυτό, κατ᾽ εὐθυωρίαν δὲ ἀτεχνῶς· τοῦτο W50 γὰρ ἦν τὸ τῆς ζωῆς ταύτης εἶδος, ἅτε ἀχώριστον ὂν τοῦ εὐθυτενοῦς ὑποκειμένου σώματος. Ὡς γὰρ κατὰ τὴν φύσιν ἐνοῦσαν κινεῖται τὸ πῦρ ἄνω καὶ κάτω ἡ γῆ, καὶ ὡς κατὰ τὴν ψυχὴν τὴν φυτικὴν καὶ τὰ φυτὰ τρέφεται καὶ αὔξει καὶ γεννᾷ ὅμοια, καὶ ταύτην ἐνοῦσαν, οὕτω καὶ τὰ θηρία κατὰ τὴν ἐνοῦσαν τῷ φυσικῷ τε καὶ φυτικῷ αὐτῶν σώματι ζωὴν ὀρεκτικὴν καὶ συνουσιωμένην τῷ τοῦ ζῴου εἴδει, κατὰ ταύτην οὖν ποιεῖται τὴν ἄλογον ἀτεχνῶς αὐτοκινησίαν. Εἰ δέ τις ὁρῶν τὰ θηρία λογοειδῆ ὄντα καὶ ἀφίεντα λογοειδεῖς ἐνεργείας, ὑπολαμβάνοι καὶ ταῦτα μετέχειν τοῦ πρώτου αὐτοκινήτου, καὶ διὰ τοῦτο ψυχὴν ἔχειν πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσαν, τάχα μὲν συγχωρήσαιμεν αὐτῷ καὶ ταῦτα λογικὰ ποιοῦντι, πλὴν ὅτι οὐ καθ᾽ ὕπαρξιν, ἀλλὰ κατὰ μέθεξιν, καὶ ταύτην ἀμυδροτάτην, ὥσπερ καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν φαίη τις ἂν νοερὰν κατὰ μέθεξιν, ἅτε τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀεὶ προβεβλημένην ἀδιαστρόφους.

schimb, despre celelalte spunem că sunt mișcate de altceva, căci ele nu se mișcă din interior. Căci dacă am determina automișcătorul prin ceea ce face ca sufletul rațional să fie automișcător, atunci nici măcar viețuitoarele neraționale nu mai par a fi automișcătoare, căci nu se pot întoarce spre sine. Astfel, vederea nu se vede pe sine, nici imaginația nu își imaginează că imaginează, iar pasiunea și dorința au toate actele lor îndreptate în întregime spre obiectul exterior. Tocmai de aceea spuneam că un asemenea
R34 automișcător acționează din interior spre afară, iar nu circular spre sine însuși, ci doar în linie dreaptă: | aceasta este forma acestui fel de viață care este inseparabilă de substratul său corporal orientat în linie dreaptă. Astfel, așa cum, prin natura imanentă lui, focul se mișcă în sus iar pământul în jos și așa cum, prin sufletul lor vegetativ, plantele se hrănesc, cresc și produc <pe cele> asemănătoare — căci acest suflet le este imanent — tot așa și animalele realizează automișcarea propriu-zis nerațională, anume prin viața apetitivă care este imanentă corpului lor natural și vegetativ și care este consubstanțială cu forma viețuitorului. Dar, dacă cineva ar observa că animalele se aseamănă cu ființele raționale și că prezintă acte asemănătoare celor raționale, și dacă ar presupune că și acestea participă la primul automișcător și că au, în consecință, un suflet care se întoarce spre sine însuși, atunci s-ar putea să fim de acord cu acela care spune că și animalele sunt raționale[181]; numai că animalele nu sunt raționale prin subzistență, ci doar prin participare, și anume una foarte slabă, ca atunci când s-ar spune că sufletul rațional este prin participare intelectiv, din cauză că proiectează mereu noțiunile comune incontestabile[182].

Automișcătorul nerațional

Animalele nu sunt raționale prin subzistență, ci doar prin participație

Πάντως δὲ τὸ χωριστὸν ἐν πλάτει θησόμεθα, καὶ ὅπου μὲν τοῦτο πλεονάζειν, ὅπου δὲ ἐκεῖνο φήσομεν. Εἶναι μὲν γὰρ ἄκρα τὸ πάντῃ χωριστόν, οἷον τὸ λογικὸν εἶδος, καὶ τὸ πάντῃ ἀχώριστον, οἷον ἡ ποιότης· ἐν μέσῳ δὲ ἡ φύσις μὲν πρὸς τῷ ἀχωρίστῳ, μικρὰν ἔμφασιν ἔχουσα τοῦ χωριστοῦ, ἡ δὲ ἄλογος ψυχὴ πρὸς τῷ χωριστῷ. Δοκεῖ γάρ πως καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφεστάναι τοῦ ὑποκειμένου χωρίς, ὅθεν καὶ ἀμφισβητήσιμός ἐστι πότερον αὐτοκίνητος ἢ ἑτεροκινητός ἐστι· πολὺ γὰρ τὸ τῆς αὐτοκινησίας ἴχνος, ἀλλ' οὐχὶ τὸ ἀληθινόν τε καὶ εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρεφόμενον, W51 καὶ διὰ τοῦτο πάντῃ τοῦ ὑποκειμένου κεχωρισμένον. Ἡ δὲ φυτικὴ ψυχὴ μέσως πως ἔχει· διὸ τοῖς μὲν δοκεῖ ψυχή τις εἶναι, τοῖς δὲ φύσις. Ἀλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ἐπὶ πλέον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον, καὶ νῦν δὲ εἰρήσθω τοσαῦτα.

Πάλιν δὲ ἐπὶ τὰ προκείμενα μεταβατέον· τὸ δὴ R35 τοιοῦτον αὐτοκίνητον, ὃ τῷ ἑτεροκινήτῳ συμπέφυρται, πῶς ἂν εἴη πρῶτον; Οὔτε γὰρ ἑαυτὸ ὑφίστησιν, οὔτε τελειοῖ ἑαυτὸ κατὰ τὸ ἀληθές, ἀλλὰ δεῖται πρὸς ἑκάτερον ἑτέρου τινός· καὶ ἔστιν γε πρὸ αὐτοῦ τὸ ὄντως αὐτοκίνητον, οἷον καὶ ἡ αἴσθησις, μᾶλλον δὲ ἡ τῶν φαινομένων ἐνάργεια δίδωσι, τὸ ἀνθρώπειον· καὶ δῆλον ὅτι πᾶν λογικὸν εἶδος ἀπὸ τούτου ληψόμεθα νῦν· ὁλοσχερέστερον γὰρ τὰς ἰδιότητας πρόκειται λαβεῖν τῶν πραγμάτων.

Ἆρα οὖν ἀρχὴ τὸ κυρίως αὐτοκίνητον, καὶ οὐδενὸς ἐπιδεῖται κρείττονος εἴδους; Ἢ τὸ κινοῦν ἀεὶ πρὸ <τοῦ> κινουμένου κατὰ φύσιν ἐστίν, καὶ ὅλως ἅπαν εἶδος τὸ καθαρὸν τοῦ ἐναντίου πρὸ τοῦ συμμιγοῦς

Grade de separabil

În general, vom spune că separabilul are o anumită extindere și că în fiecare caz domină un grad sau altul de separabil. Cazurile extreme sunt, pe de o parte separabilul absolut, adică forma rațională, iar pe de altă parte inseparabilul absolut, anume calitatea; la mijloc, după inseparabil se află natura, care are doar o mică urmă de separabil, iar lângă separabil <se află> sufletul nerațional. Acesta pare să subziste într-un anume fel în sine însuși, în afara substratului; de aceea, este discutabil dacă el e automișcător sau dacă e mișcat de către un altul, căci în el există multe indicii că ar fi automișcător; | cu toate acestea, el nu este <un automișcător> veritabil și întors spre sine, care ar fi astfel complet separat de substrat. Apoi, sufletul vegetativ este și el situat într-un fel la mijloc, și de aceea unii cred că el este suflet, iar alții cred că este natură. Dar acestea trebuie cercetate pe larg în altă parte, iar pentru moment sunt de ajuns cele spuse.

Automișcătorul nerațional nu este principiu

Din nou trebuie să revenim la subiectul discuției: cum ar putea acest automișcător să fie primul, dacă el
R35 este combinat cu ceva mișcat de un altul? Căci el nici nu subzistă în sine și nici nu se desăvârșește pe sine într-un mod veritabil, ci, în ambele cazuri, el are nevoie de ceva diferit; iar înaintea lui există automișcătorul veritabil, adică <automișcătorul> uman, așa cum arată și senzația și, mai degrabă, evidența celor arătate. Este evident că orice formă rațională va fi surprinsă acum începând de la automișcătorul uman, căci scopul nostru este să surprindem proprietățile lucrurilor dintr-un punct de vedere mai general.

Automișcătorul veritabil: sufletul rațional

Automișcătorul veritabil are nevoie de cauza nemișcată

Așadar, oare automișcătorul propriu-zis este principiu și nu are nevoie de nici o formă superioară? Totuși, cel care mișcă este totdeauna prin natura sa anterior celui mișcat și, în general, orice formă pură de contrariul ei subzistă în ea însăși, înaintea celei

ἐκείνῳ καθ’ ἑαυτὸ ὑφέστηκεν, καὶ τὸ καθαρὸν τοῦ συμμιγοῦς αἴτιον. Τὸ γὰρ ἄλλῳ συνουσιωμένον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔχει τῇ ἐκείνου συμπεφυρμένην, ὥστε αὐτοκίνητον μὲν ἑαυτὸ ποιήσει τό γε οὕτως ἔχον, ἅμα κινοῦν καὶ κινούμενον, κινοῦν δὲ μόνον οὐκ ἂν ποιήσειεν, οὐδὲ γὰρ μόνον ἐστίν· δεῖ δὲ καὶ μόνον εἶναι πᾶν εἶδος, ὥστε καὶ τὸ κινοῦν μέν, οὐ μέντοι κινούμενον. Ἢ ἄτοπον τὸ μὲν κινούμενον μόνον W52 εἶναι, οἷον τὸ σῶμα, τὸ δὲ μόνον κινοῦν μὴ εἶναι πρὸ τοῦ συναμφοτέρου· δῆλον γὰρ ὅτι ἐπεὶ κρεῖττον ἔσται, ἐπειδὴ καὶ τὸ αὐτοκίνητον αὐτὸ ἑαυτὸ καθὸ κινεῖ κρεῖττόν ἐστιν ἢ καθὸ κινεῖται. Δεῖ ἄρα πρῶτον εἶναι τὸ κινοῦν ἀκίνητον, ὡς τρίτον τὸ μὴ κινοῦν κινούμενον, ὧν ἐν μέσῳ τὸ αὐτοκίνητον, ὃ δεῖσθαι τοῦ κινοῦντος ἐροῦμεν, ἵνα αὐτὸ ποιήσῃ κινητικόν· τὸ δὲ ἑαυτοῦ κινητικὸν ἐχέτω ἀφ’ ἑαυτοῦ, εἰ βούλεταί τις. Ὅλως δ’ εἰ κινεῖται, οὐ μένει κατά γε τοσοῦτον ὅσον κινεῖται· εἰ δὲ κινεῖ, δεῖ μένον κινεῖν καθ’ ὅσον κινεῖ· οὐκοῦν τὸ μένειν πόθεν ἕξει; Ἀφ’ ἑαυτοῦ γὰρ ἢ τὸ κινεῖσθαι μόνον, ἢ ἅμα τὸ μένειν καὶ κινεῖσθαι κατὰ ταὐτὸν ὅλον· ἀλλὰ τὸ μένειν ἁπλῶς, R36 πόθεν; Ἢ ἀπὸ τοῦ μένοντος ἁπλῶς. τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀκίνητον αἴτιον· πρὸ ἄρα τοῦ αὐτοκινήτου τὸ ἀκίνητον ὑποθετέον ἡμῖν.

Σκεψώμεθα τοίνυν εἰ τὸ ἀκίνητον ἀρχή ἐστιν ἡ κυριωτάτη. Καὶ πῶς οἷόν τε εἶναι; Τὸ γὰρ ἀκίνητον τοσαῦτά ἐστιν ἀκινήτως ὅσα τὸ αὐτοκίνητον αὐτο κινήτως· οὐδὲν γὰρ αὐτοκίνητον δύναται πρῶτον

amestecate cu contrariul, iar cel ce este pur este cauză a celui amestecat. Căci cel ce este consubstanțial cu un altul are actul său combinat cu actul aceluia; cel ce este astfel se va face pe sine însuși automișcător, fiind în același timp mișcător și mișcat; însă nu va putea să se facă doar mișcător, în mod izolat, căci el nu este izolat; trebuie însă ca fiecare formă să fie și izolată, așadar mișcătorul trebuie să existe și izolat, fără a mai fi mișcat. | Dar oare nu este absurd să existe cel ce este doar mișcat, cum ar fi corpul, și să nu existe și cel ce este doar mișcător, înaintea ansamblului? Căci este evident că mișcătorul va fi superior, deoarece chiar și automișcătorul este superior prin aceea că mișcă, iar nu prin faptul că este mișcat. Trebuie așadar ca primul să fie mișcătorul nemișcat, al treilea să fie cel care nu mișcă dar este mișcat, iar la mijloc să fie automișcătorul, despre care spunem că are nevoie de mișcător, care să îl facă și pe el capabil să miște <pe altul>, pe când capacitatea de a se mișca pe sine însuși o are de la sine, dacă vreți[183]. În general, dacă este mișcat, nu este manent prin faptul că este mișcat, pe când dacă mișcă trebuie să fie manent, prin însuși faptul că mișcă; însă de unde își va primi el manența[184]? Căci, de la sine însuși, el are fie numai faptul de a fi mișcat, fie în același timp și manența și faptul de a fi mișcat, în același întreg; dar de unde va avea manența ca
R36 atare? Poate <că o va avea> de la ceea ce este manent în mod simplu, care este cauza imobilă: în acest caz, trebuie ca înaintea automișcătorului să plasăm imobilul.

Mișcătorul nemișcat e superior automișcătorului

Să cercetăm atunci dacă imobilul este principiu în sensul cel mai propriu. Dar cum ar putea să fie? Căci imobilul este, în mod imobil, tot ceea ce este automișcătorul, în mod automișcător, și nici un automișcător nu poate fi primul, din motivele invocate; în

Imobilul (sau intelectul) nu este principiu prim

εἶναι διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας, ἕκαστον δὲ τῶν ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ αὐτοκίνητόν τί ἐστιν· προϋπάρχει ἄρα τούτου ἑκάστου τὸ ἕκαστον ἀκίνητον. Ἵνα δὲ σαφῶς εἴπω ἃ λέγω, τὰ ἄλλα παραλιπὼν ἐπὶ τριῶν ποιήσομαι τὸν λόγον. Ὁρᾶται γὰρ ἐν τῇ αὐτοκινήτῳ ψυχῇ τρία τοὐλάχιστον, οὐσιῶδες, ζωτικόν, γνωστικόν, καὶ W53 τούτων ἕκαστον αὐτοκίνητον δηλονότι, καὶ γὰρ τὸ ὅλον αὐτοκίνητον ὅλον. Οὕτω καὶ πρὸ ἑκάστου τὸ ἀκίνητον ἕκαστον κατὰ λόγους τοὺς αὐτούς· ἔστιν ἄρα καὶ τὸ ἀκίνητον πλήρωμα τῶν τριῶν τούτων εἰδῶν. Ἦτοι οὖν διεσπασμένων· ἀλλ᾽ ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ συνήνωται ἀλλήλοις. Ἢ πάντῃ συνηνωμένων, ὡς μηδὲν ἐν αὐτοῖς διακεκρίσθαι· ἀλλ᾽ οὕτω γε ἕκαστον καθ᾽ ἑαυτὸ μόνον ἔσται αὐτοκίνητον, οὐ μὴν καὶ ἀκίνητον, δεῖ δὲ καὶ ἕκαστον εἶναι ἀκίνητον, ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μένον, διότι μὴ ἦν πρῶτον τὸ ἕκαστον αὐτοκίνητον. Καὶ ἄλλως ἡ διάκρισις πρὸ τῆς αὐτοκινήτου ὑπάρξει ἡ ἀκίνητος ἐξ ἀνάγκης. Τὸ ἄρα ἀκίνητον ἓν ἅμα ἐστὶ καὶ πολλά, ἡνωμένον τε ἅμα καὶ διακεκριμένον, ὃ δὴ καὶ νοῦν ὠνομάκαμεν. Δῆλον δὲ ὅτι τὸ ἡνωμένον ἐν αὐτῷ τοῦ διακεκριμένου φύσει πρότερον καὶ τιμιώτερον· ἀεὶ γὰρ ἡ διάκρισις ἐπιδεής ἐστι τῆς ἑνώσεως, οὐ μέντοι ἀνάπαλιν ἡ ἕνωσις τῆς διακρίσεως. Ὁ δὴ νοῦς τὸ ἡνωμένον οὐκ ἔχει καθαρὸν τοῦ ἀντικειμένου· συνουσίωται γὰρ τῷ διακεκριμένῳ κατὰ ταὐτὸν ὅλον τὸ νοερὸν εἶδος. Δεῖται ἄρα τοῦ ἁπλῶς ἡνωμένου τὸ πῇ ἡνωμένον, καὶ τὸ σὺν ἄλλῳ τοῦ καθ᾽ ἑαυτό, καὶ τὸ κατὰ μέθεξιν τοῦ κατὰ ὕπαρξιν. Καὶ γὰρ ὁ νοῦς αὐθυπόστατος ὢν παράγει ἑαυτόν ὡς ἡνωμένον ἅμα καὶ διακεκριμένον· κατὰ τὸ συναμφότερον ἄρα· κατὰ ἄρα τὸ ἡνωμένον ἁπλῶς ἀπὸ τοῦ ἁπλῶς ἡνωμένου παραχθήσεται καὶ μόνον ἡνωμένου. Πρὸ τοῦ ἄρα εἰ-

plus, fiecare din cele ce sunt în automișcător este la rândul său un anume automișcător, iar pentru fiecare automișcător de acest fel preexistă un imobil corespunzător[185]. Iar ca să fie mai clar ceea ce vreau să spun, voi alcătui raționamentul recurgând la trei cazuri, lăsând pe celelalte la o parte. Astfel, în sufletul automișcător se disting cel puțin trei suflete: cel substanțial, cel vital și cel cognitiv[186]; | este evident că fiecare dintre acestea este automișcător, căci și întregul lor este un întreg automișcător. Conform raționamentului de mai sus, rezultă că înaintea fiecărui suflet se află imobilul corespunzător, așadar există și pleroma imobilă a acestor trei forme. Atunci, fie că acestea sunt complet separate, însă în automișcător ele se unesc între ele, fie că sunt complet unificate, încât în ele nimic nu este distins; dar, în acest din urmă caz, fiecare formă ar fi în sine doar automișcătoare, iar nu și imobilă; însă trebuie ca fiecare să fie imobil și să fie manent în sine, pentru că nici un automișcător nu este primul; de aceea, este necesar ca distincția să subziste și în cel imobil, într-un alt mod, <anume, o distincție> anterioară celei din automișcător. În consecință, imobilul este în același timp unu și plural, unificat și distins; el este cel pe care îl numim și intelect. Este însă evident că unificatul este în sine însuși anterior și mai prestigios decât cel ce este distins, căci distincția are întotdeauna nevoie de unificare, dar nu și invers, adică unificarea <nu are nevoie> de distincție. Totuși, intelectul unificat nu este pur față de opusul său, ci este consubstanțial cu ceea ce este distins, căci forma intelectivă se constituie din întregul celor distinse. De aceea, unificatul relativ are nevoie de unificatul absolut, cel ce este cu un altul are nevoie de cel ce este prin sine, iar ceea ce este prin participare are nevoie de ceea ce este

Intelectul unificat este superior celui distins

Unificatul relativ și unificatul absolut

δητικοῦ τὸ ἀπερίγραφον καὶ ἀδιάκριτον εἰς τὰ εἴδη, R37 καὶ ὅπερ λέγομεν ἡνωμένον, ὃ δὴ ὂν οἱ σοφοὶ κεκλήκασιν, ἐν μιᾷ συναιρέσει τὰ πολλὰ ἔχον προϋπαρχούσῃ τῶν πολλῶν.

Οὐκοῦν ἐνταῦθα στάντες ἀναπνεύσωμεν καὶ διαλογισώμεθα τὸ ὂν εἰ ἔστιν ἡ ζητουμένη πάντων ἀρχή· W54 καὶ τί γὰρ ἂν εἴη τοῦ ὄντος ἀμέτοχον; Ὥσπερ, ὅτε ἐστὶν, αὐτοῦ γε τοῦ ὄντος ἐστὶ καταδεέστερον. Ἢ εἰ τὸ ἡνωμένον τοῦτό ἐστιν, δεύτερον ἂν εἴη τοῦ ἑνὸς καὶ ἐκείνου μετασχὸν ἡνωμένον γέγονεν. Ὅλως δέ, εἴ τι ἄλλο μὲν ἐννοοῦμεν τὸ ἕν, ἀλλὸ δὲ τὸ ὄν, εἰ τὸ ὂν πρὸ τοῦ ἑνὸς εἴη, οὐ μεθέξει τοῦ ἑνός· ἔσται ἄρα πολλὰ μόνον, καὶ ταῦτα ἀπειράκις ἄπειρα. Εἰ δὲ σὺν τῷ ὄντι εἴη τὸ ἕν, καὶ τὸ ὂν σὺν τῷ ἑνί, καὶ ἢ ὁμοταγῆ, ἢ διεστήξεται ἀπ' ἀλλήλων, καὶ ἔσονται δύο ἀρχαί, καὶ τὸ εἰρημένον ἄτοπον συμβήσεται, ἢ ἀντιμεθέξει ἀλλήλων, καὶ ἔσται τὰ δύο στοιχεῖα ἢ μέρη ἄλλου τοῦ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ τί τὸ συναγαγὸν αὐτὰ πρὸς ἄλληλα; Εἰ γὰρ τὸ ἓν πρὸς ἑαυτὸ ἥνωσεν τὸ ὄν, ἅτε ἓν (εἴποι γὰρ ἄν τις καὶ τοῦτο), πρὸ τοῦ ὄντος ἐνεργήσει τὸ ἕν, ἵνα προσκαλέσηται καὶ ἐπιστρέψῃ τὸ ὄν· ἐφ' ἑαυτοῦ ἄρα τὸ ἓν αὐτοτελὲς ὑφέστηκεν πρὸ τοῦ ὄντος. Ἔτι δὲ τὸ ἁπλούστερον ἀεὶ πρὸ τοῦ συνθετωτέρου· ἢ οὖν ὁμοίως ἁπλᾶ, καὶ δύο αἱ ἀρχαί, ἢ ἐκ δυοῖν μία, καὶ ἔσται σύνθετος· πρὸ ταύτης ἄρα τὸ ἁπλοῦν καὶ πάντῃ ἀσύνθετον, ὅπερ ἢ ἓν ἢ οὐχ ἕν. Καὶ εἰ οὐχ ἕν, ἢ πολλὰ ἢ οὐδέν· ἀλλὰ τὸ μὲν οὐδέν,

prin subzistență. Căci, fiind autoconstitutiv[187], intelectul se produce pe sine în același timp ca unificat și ca distins, fiind conform ansamblului acestora. Astfel, el va fi produs conform unificatului pur, pornind de la unificatul absolut, care este doar unificat. Așadar, înaintea celui ce este de natura formelor, se află cel necircumscris și care nu poate fi distins în forme, cel
R37 pe care îl numim unificat, iar filozofii îi spun ființă[188], deoarece el ține pluralele într-o strângere unică, ce preexistă pluralelor. |

Unificatul sau ființa

Ne vom opri aici ca să ne tragem răsuflarea și vom discuta despre ființă, pentru a vedea dacă ea este principiul căutat al totului: există oare ceva care să nu participe la ființă? Într-adevăr, în măsura în care este, orice lucru este inferior față de ființa însăși. Totuși, dacă ființa este unificatul, acesta este secund față de unu, căci el ajunge să fie unificat doar prin participare la unu. Altfel, dacă gândim pe de o parte unul, iar pe de altă parte ființa, ca pe ceva diferit, și dacă ființa ar fi înaintea unului, atunci ea nu va mai participa la unu, ci va fi doar o pluralitate infinită, la nesfârșit. Dacă însă unul ar fi împreună cu ființa, ființa ar fi împreună cu unul și ele vor fi situate la același rang. Atunci, fie vor fi separate între ele și vor exista două principii, iar în acest caz vom ajunge la concluzia absurdă enunțată mai sus; fie vor participa unul la celălalt, iar în acest caz cele două vor fi elemente sau părți ale unui lucru diferit, format din amândouă; dar atunci, care este cel ce le va reuni între ele? Căci dacă unul își unește sieși ființa, ca unu (căci se poate spune așa), înseamnă că unul va acționa înaintea ființei, pentru a convoca ființa și a o face să se convertească <spre el>[189]; așadar unul ar subzista în el însuși, autonom, anterior ființei. În plus, cel ce este mai sim-

Unificatul este și unu și ființă. Aporii

εἰ τὸ πάντῃ κενὸν σημαίνοι, μάταιόν τι δηλοίη· εἰ δὲ ἀπόρρητον, ἐκεῖνό γε οὐδὲ ἁπλοῦν· εἰ δὲ πολλά, οὐχ W55
ἁπλοῦν· ἄπολυ γὰρ εἶναι βούλεται τὸ ἁπλοῦν κατὰ τὸ στερητικὸν τῶν πολλῶν. Καὶ ὅλως ἁπλουστέραν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔστιν ἐπινοῆσαι· πανταχῶς ἄρα τὸ ἓν πρὸ τοῦ ὄντος.

Ἵνα δὲ καὶ τούτων ἀποστῶμεν τῶν λόγων, δραξώμεθα τοῦ λόγου τῆς ἀναβάσεως, ἐπὶ τὸ ἡνωμένον ἀναβάντες, ὅ τί ποτὲ καλεῖται, πάντῃ δὲ ἡνωμένον, ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἓν ἀναβαίνωμεν, ἀπὸ τοῦ μετέχοντος ἐπὶ τὸ μετεχόμενον.

Ἀρχὴ ἄρα τῶν πάντων ἐκεῖνο· καὶ ὁ Πλάτων ἐπὶ
R38 ταύτην ἀναδραμὼν οὐκ ἐδεήθη ἄλλης ἀρχῆς ἐν τοῖς λόγοις· ἐκείνη γὰρ ἡ ἀπόρρητος οὐ λόγων ἐστὶν ἀρχὴ οὐδὲ γνώσεων· οὐδὲ γὰρ ζωῶν, οὐδὲ ὄντων, οὐδὲ ἑνῶν, ἀλλὰ πάντων ἁπλῶς, ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν τεταγμένη. Διόπερ οὐδὲν ἐνεδείξατο περὶ ἐκείνης, ἀλλὰ τὰς ἀποφάσεις ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐποιήσατο τῶν ἄλλων ἁπάντων, πλήν γε αὐτοῦ τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ εἶναι ἓν ἀπέφησεν ἔσχατον, ἀλλ᾽ οὐ τὸ ἕν· καὶ τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν προσαπέφησεν, ἀλλ᾽ οὐχὶ τὸ ἕν, καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ νόημα καὶ γνῶσιν ἅπασαν, καὶ τί ἂν λέγοι τις ἐπὶ πλέον; αὐτὸ ὅλον καὶ ἅπαν τὸ ὄν, ἔστω δὲ καὶ τὸ ἡνωμένον καὶ τὸ ἑνιαῖον καί εἰ βούλει τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πέρας, τὰς δύο ἀρχάς, ἀλλ᾽ οὔτι γε τὸ πάντων

plu este totdeauna anterior celui mai compus; de aceea, <unul și ființa> fie sunt la fel de simple, și atunci vor fi două principii, fie constituie un singur principiu, care va fi compus, iar înaintea lui va exista un principiu simplu și absolut necompus, care poate fi unu sau poate să nu fie unu. Iar dacă nu este unu, atunci este sau plural sau nimic. Însă nimicul, dacă este înțeles ca vid absolut, este ceva fără relevanță, iar dacă <este înțeles ca> inefabil, atunci acesta <nu este> nici măcar simplu. Pe de altă parte, dacă este plural, | atunci nu este simplu, căci ceea ce este simplu vrea să fie non-plural, prin privațiune de plurale. În general, nu se poate imagina ceva mai simplu decât unul; de aceea, rezultă pe deplin că unul este anterior ființei.

Unul este anterior ființei

Dar, pentru a ieși din aceste discuții, să ne întoarcem la exercițiul ascensiunii. După ce am ajuns până la unificat, care, oricum ar fi numit, este absolut unificat, să înaintăm de la unificat înspre unu, de la cel ce participă spre cel la care <acesta> participă.

Unul este așadar principiu al totului; Platon însuși,
R38 după ce a ajuns la el, nu a mai avut nevoie de un alt principiu în discursul său; în schimb, acel principiu inefabil nu este <principiu> al discursului, nici al cunoașterii, căci nu este <principiu> nici al vieții, nici al ființelor, nici al celor ce sunt unu, ci <este principiu> al totului absolut, fiind situat dincolo de orice gândire[190]. Tocmai de aceea, <Platon> nu a dat nici o indicație despre acela, ci a negat de la unu toate celelalte lucruri, în afară de unul însuși[191]; în cele din urmă, a negat chiar și faptul că <unul> este unu, dar nu a negat unul însuși; a negat chiar și negația însăși, dar nu <a negat> unul; a negat numele, noțiunea, orice cunoaștere, și ce altceva am mai putea adăuga? Toată ființa și întregul, fie chiar și unificatul și unitarul, sau, dacă vrei, nelimitatul și limita, adică cele

Unul este principiu al totului

Platon nu a negat niciodată unul însuși

τούτων ἐπέκεινα ἓν οὐδαμοῦ ἀπέφησεν οὐδαμῶς. Διὸ καὶ Σοφιστῇ τίθησιν αὐτὸ ὡς ἓν πρὸ τοῦ ὄντος, καὶ ἐν Πολιτείᾳ, ὡς τἀγαθὸν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας· ἀλλ’ ὅμως καταλείπεται μόνον ἕν.

Ἤτοι δὴ γνωστόν ἐστι καὶ ῥητόν, ἢ ἄγνωστον καὶ W56
ἄρρητον, ἢ πῶς μέν, πῶς δὲ οὔ. Διὰ μὲν γὰρ ἀποφάσεων εἴποι ἄν τις περὶ αὐτοῦ, καταφάσει δὲ ἄρρητον· καὶ αὖ πάλιν τῇ μὲν ἁπλότητι τῆς γνώσεως εἴη ἂν γνωστὸν ἢ ὑπονόητον, τῇ δὲ συνθέσει πάντῃ ἄγνωστον, διὸ μηδὲ ἀποφάσει αἱρετόν. Καὶ ὅλως ᾗ τίθεται ἕν, ταύτῃ συντάττεταί πως τοῖς ἄλλῃ πῃ τιθεμένοις, κορυφὴ γάρ ἐστιν τῶν κατὰ θέσιν ὑφεστώτων· πολὺ δὲ ὅμως ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ ἀσύντακτον καὶ ἄθετον, ἀλλὰ μετὰ τῆς τῶν ἐναντίων ἐμφάσεως, κρείττω δὲ τούτων ἐκεῖνα. Τὰ δὲ καθαρὰ τῶν ἐναντίων καὶ πρὸ τῶν συμμιγῶν ἀμιγῆ προϋπάρχει πανταχοῦ. Ἢ γὰρ καθ’ ὕπαρξιν ἐν τῷ ἑνὶ τὰ κρείττω· καὶ πῶς ἔσται ἐκεῖ καὶ τὰ ἐναντία ὁμοῦ; ἢ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἑτέρωθεν ἥκει ἀπὸ τοῦ πρώτου τοιούτου. Καὶ πρὸ τοῦ ἑνὸς ἄρα τὸ ἁπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον· ἐφ’ ὃ δὴ καὶ ἔσπευδεν ἡ τοῦ λόγου διὰ τῶν ἐναργεστάτων αὕτη ἀνάβασις, μηδὲν παραλείπουσα τῶν μέσων ἐκείνων τε καὶ τοῦ ἐσχάτου τῶν πάντων.

două principii[192], dar în nici un caz unul[193], cel de dincolo de toate acestea: pe acesta nu l-a negat niciodată, sub nici un raport. De aceea, în *Sofistul*[194], l-a considerat ca unu înaintea ființei, iar în *Republica*[195] <l-a considerat a fi> binele de dincolo de întreaga ființă, rămânând cu toate acestea doar unu. |

Unul este dicibil și indicibil

Însă unul este fie cognoscibil și dicibil, fie incognoscibil și indicibil, fie și într-un fel și în celălalt. Căci într-adevăr, s-ar putea vorbi despre el prin negații, însă nu poate fi exprimat prin afirmații; de asemenea, ar putea fi cunoscut sau presupus printr-o cunoaștere simplă[196], în timp ce pentru cunoașterea compusă el este complet incognoscibil și, de aceea, nu poate fi surprins nici măcar prin negație. Pe scurt, în măsura în care este considerat unu, el este într-un fel coordonat cu celelalte, oricum ar fi considerate acestea, căci, într-adevăr, el este vârful celor ce subzistă într-o anumită situare; de aceea, în el este mult indicibil și incognoscibil, incoordonabil și nesituabil, dar toate acestea sunt însoțite de o urmă a celor contrare, chiar dacă primele sunt superioare. Dar cele ce sunt pure față de contrariile lor și neamestecate preexistă întotdeauna celor amestecate. Așadar, fie că <predicatele> superioare sunt în unu prin subzistență — dar atunci cum se poate ca și cele contrare să fie acolo în același timp? Fie sunt <în unu> prin participare, iar atunci ele provin de altundeva, adică de la primul care este astfel[197]. Așadar, înaintea unului este cel simplu și absolut indicibil, nesituabil, incoordonabil și inconceptibil sub orice raport, cel spre care se grăbea această ascensiune a gândirii, care a început de la cele mai evidente, dar nu a ocolit nici pe cele intermediare, ajungând astfel la ultimul dintre toate. |

Înaintea unului se află cel absolut indicibil

Ἀλλ᾽ οὕτω μὲν διὰ τῶν ἰδιοτήτων προήλθομεν· τὸ W57 δὲ μέγα καὶ παντέλειον καὶ περιεκτικὸν ἁπάντων οὔπω ἐνεδειξάμεθα τῶν πρώτων ἀρχῶν, οἷον τοῦ R39 ἡνωμένου, τοῦ ἑνός, τοῦ ἀπορρήτου· ἰτέον δὲ καὶ ἐπὶ ταύτην ἡμῖν τὴν μέθοδον κατὰ δύναμιν.

Οὐκοῦν τοῦ πρώτου παντελοῦς ἀντιλαβώμεθα, ὅπερ οἱ θεοὶ καὶ τῇ αἰσθήσει προέτειναν εἰς ἔνδειξιν καὶ αὐτοὶ τῆς ἀφανοῦς καὶ νοητῆς καὶ ἑνιαίας καὶ ἀπορρήτου παντελείας. Οὐκοῦν ὅδε ὁ κόσμος τέλειός ἐστιν ἐκ τελείων, ὡς ὁρῶμεν· ὁρῶμεν δὲ αὐτοῦ τὸ αἰσθητόν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὰ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἐκείνῳ προϋφέστηκεν. Οὐ γὰρ δὴ τὸ μὲν χεῖρον ἔχει τῶν ἐν ἡμῖν, τὸ σωματοειδὲς καὶ εἴ τι ὑπόκειται τῷ σωματοειδεῖ, ἅτε μὴ ὄντι ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ὄντι, τὸ δὲ κρεῖττον οὐκ ἔχει, καὶ ταῦτα ὢν τελειότερος.

Ἕξει ἄρα καὶ φύσιν τὴν ἐκείνῳ πρέπουσαν, οὐ τὴν κάτω καὶ ἄνω κινοῦσαν, ἀλλὰ τὴν κυκλίζουσαν· αὕτη γὰρ ἐκείνῳ κατὰ φύσιν κίνησις.

Ἕξει τοίνυν καὶ τὴν ἀμείνω ταύτης ζωήν, τὴν φυτικήν, οὐ δήπου τὴν αὔξουσαν ἢ τρέφουσαν ἢ τὰ ὅμοια γεννῶσαν, ἐν ἐπιρροῇ τινι καὶ ἀπορροῇ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα (εἰ μὴ ἄρα καὶ ταῦτα ἄλλον τρόπον, ὃν ἐνταῦθα παρεισκυκλεῖν οὐκ ἀναγκαῖον), ἀλλὰ τήν γε συνέχουσαν καὶ δρῶσαν τὴν αὐτῇ κατ᾽ εἶδος καὶ ἀριθμὸν ἀεὶ συμπεφυκυῖαν πλήρωσίν τε W58 καὶ αὔξην, οὐ τὴν αὐξομένην, ἀλλ᾽ ἤδη πᾶσαν ηὐξ μένην, καὶ ἔτι τὴν γέννησιν τῶν οἰκείων φωτισμῶν,

[*Ascensiunea prin perfecțiune*]

Al treilea mod de ascensiune: prin perfecțiunea principiilor

Până acum am înaintat prin intermediul proprietăților, dar nu am arătat încă mărimea, perfecțiunea și cuprinderea totală a principiilor prime R39 precum unificatul, unul și inefabilul; de aceea, trebuie să mergem și pe această cale, pe cât este posibil.

Universul vizibil

Să ne ocupăm atunci de primul <principiu> perfect, pe care zeii l-au oferit chiar și înțelegerii <noastre>, pentru a ne arăta ei înșiși perfecțiunea lui invizibilă, inteligibilă, unitară și inefabilă. Este vorba despre acest univers[198]; el este perfect și <format> din elemente perfecte[199], după cum vedem; dar, deși ceea ce vedem din el este partea sensibilă, este totuși evident că ceea ce există în noi preexistă și în el. Căci nu se poate să aibă ceea ce este inferior în noi — adică corporalul și substratul corporalului, în măsura în care corporalul nu este prin el însuși, ci în substrat — dar să nu aibă ceea ce în noi este superior, mai ales că el însuși este mai perfect.

Natura universului

De aceea, universul va avea și o natură potrivită lui, adică nu cea care se mișcă în sus și în jos, ci cea care se mișcă în cerc, căci aceasta este prin natură mișcarea lui[200].

Viața universului

Va avea de asemenea și o viață superioară acesteia, adică una vegetativă, dar nu cea caracterizată prin creștere, hrănire sau generare a celor asemănătoare, căci această viață se naște și piere într-un fel de flux și reflux (dacă nu cumva și în alt mod, despre care nu este necesar să vorbim acum, ca să nu ne îndepărtăm de la discuție); ci el are o viață care păstrează și realizează plenitudinea ce îi este veșnic co-naturală, atât ca formă cât și ca număr; | ea <realizează> și o creștere, însă nu una care continuă să crească, ci una care a crescut deja în totalitate; de asemenea, această viață

τὴν ἤδη γεγεννηκυῖαν αὐτούς, ταῦτα δὴ ἀνάλογον ἐκεῖ ποιοῦσάν τε καὶ συνέχουσαν.

Ἕξει ἄρα καὶ τὴν ἄλογον ψυχήν, οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνην, ὥς φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν εἴσω κρατοῦσαν τὰ αἰσθητὰ οὐρανίαν καὶ θεοπρεπῆ φαντασίαν ἀεὶ τεταγμένην, ἀλλὰ καὶ τὴν ὀρεκτικήν, ἄλλον τρόπον οὖσαν ἐκεῖ θυμοειδῆ καὶ ἐπιθυμητικήν, ταύτην μὲν εὐπαθοῦσαν ἐπὶ τῇ θείᾳ ῥᾳστώνῃ καὶ εὔφρόσυνον ἀεὶ τοῦ ζῴου κατάστασιν, ἐκείνην δὲ χαίρουσαν ἐπὶ τῷ τελείῳ καὶ σεμνῷ τῆς κατὰ φύσιν τῷ κοσμικῷ ζῴῳ προσηκούσης ὑπεροχῆς.

Ἀλλὰ μὴν εἰ λογικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος, καὶ ψυχῆς λογιζομένης ἐξηρτημένον, πάντως ἔτι καὶ ὁ κόσμος τοιοῦτον πολλῷ μειζόνως· ἔχει ἄρα καὶ τὴν αὐτοκίνητον προεστῶσαν αἰτίαν ὄντως. Οὐ μόνον ἄρα φυσικήν, ἀλλὰ καὶ προαιρετικὴν ποιεῖται τὴν κύκλῳ κίνησιν, καὶ δῆλον ὡς ἀεὶ τεταγμένην καὶ οὐδέποτε τοῦ οἰκείου τέλους ἀποτυγχάνουσαν·
R40 τοῦτο γὰρ ὑπαγορεύει καὶ ἡ ἀστροθεάμων ἱστορία τῆς κοσμικῆς περιόδου.

Τὸ μὲν οὖν πάλιν τὸ αὐτὸ καὶ πάλιν τῆς κυκλοφορίας ποιείτω κατὰ τὰς οἰκείας μεταβολὰς ἡ αὐτοκίνητος ἄλλοτε ἄλλη γιγνομένη ἐνέργεια, τὸ δὲ ταὐτὸν ἀεὶ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ παντελῶς ἀπαράλλακτον ἐν τῷ παραλλάσ-
σοντι καὶ ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἀμετάβλητον καὶ W59
ἑστὼς ἐν τῷ κινουμένῳ τί ἄρα παρέχεται τῷ παντί; Ἡ γὰρ αὐτοκίνητος ψυχὴ μεταβαλλομένας ἐνεργείας ποιεῖται, κινοῦσα γὰρ ἅμα κινεῖται· τὸ δὴ ἀκίνητον τῷ κόσμῳ πόθεν; Εἰ μὲν ἀΐδιός ἐστιν, τὸ πάντῃ καὶ ἀεὶ ἀκίνητον, εἰ δὲ πολυχρονιώτατον ζῷον (ἔστω γὰρ καὶ

va avea și o generare a propriilor sale iluminări, pe care ea deja le-a generat, căci acolo toate sunt făcute și păstrate prin analogie.

Sufletul nerațional al universului

Apoi, universul va avea și un suflet nerațional, însă nu doar cel senzitiv, așa cum se spune, ci și imaginația celestă și divină, veșnic ordonată, care ține în ea sensibilele; de asemenea, <va avea> un suflet apetitiv, dar care are un alt fel de a fi impulsiv și doritor: <este doritor> deoarece cunoaște viața fericită a zeilor, desfătându-se veșnic cu condiția viețuitorului, și <este impulsiv> deoarece se bucură de o preeminență perfectă și onorabilă, care îi revine în mod natural viețuitorului universal[201].

Sufletul rațional al universului

Însă, dacă omul este un viețuitor rațional și depinde de un suflet reflexiv, atunci este evident că și universul este astfel, ba chiar într-un grad mai mare; așadar și el are o cauză reală, care este automișcătoare și preexistentă. Mișcarea circulară pe care o realizează el nu este doar naturală, ci și voluntară, fiind desigur o mișcare veșnic ordonată, care nu se abate niciodată de la scopul ei, după cum sugerează și cercetările
R40 astronomice asupra perioadelor cosmice.

Universul este veșnic același

Să admitem că mișcarea circulară și mereu identică <a universului> este determinată de schimbările proprii activității automișcătoare, care este când într-un fel, când în alt fel. Totuși, de unde primește universul acest caracter de a fi veșnic același, în același, față de același și înspre același[202], complet nediferențiat în ceea ce este diferit, imuabil în ceea ce se schimbă | și stabil în ceea ce se mișcă? Însă sufletul automișcător săvârșește acte schimbătoare, deoarece, în același timp, el mișcă și este mișcat. Atunci, de unde vine caracterul imobil al universului? Dacă universul este perpetuu[203], atunci <imobilitatea sa vine de la> imobilul absolut și veșnic; în schimb, dacă <universul>

Universul este perpetuu

τοῦτο πρὸς τὸ παρὸν ἀπὸ τῆς *** εἰλημμένον), τὸ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ μένον ὡσαύτως ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἀπαράλλακτον, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς ταὐτὸν ἐπανακυκλούμενον κατὰ μίαν τάξιν καὶ ἕνα τρόπον κυκλοφορητικόν. Τοσούτῳ γὰρ ἐν χρόνῳ <πῶς> μεταβολὴν οὐδεμίαν οὐδὲ παράλλαξιν ὑπέμεινεν, εἰ μή τινι καὶ ἀκινήτῳ παντάπασι συνῆν αἰτίῳ; Ἔδει ἄρα καὶ ἐν τῷ παντὶ τοῦ ἀκινήτου τὸ αὐτοκίνητον ἐξηρτῆσθαι, παρεχομένου τῷ κόσμῳ τὴν οἰκείαν αὐτῷ τάξιν τε καὶ ζωὴν ἀκίνητον.

Ἔτι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ παντός, ἅτε πρώτη οὖσα τῶν ἐγκοσμίων, τελεία ἐστὶν ἀεὶ καὶ εὐδαίμων ἀεί. Τοῦτο τοίνυν οὐκ ἂν ἔσχεν ἀφ᾽ ἑαυτῆς (τὸ γὰρ μεταβαλλόμενον αὕτη ὑφίστησιν), ἀλλὰ μετέσχεν τῆς ἀκινήτου προκαθημένης αἰτίας. Εἰ γὰρ τὸ ἀεὶ τεταγμένον καὶ σύμμετρον εἶχε κατὰ τὸ αὐτοκίνητον, τάχα ἂν καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀεὶ τελεία ἦν, αὐτοκίνητος γάρ, ἀμέλει καὶ ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος, οὐ μέντοι ἀεὶ τὰς μεταβατικὰς ἐνεργείας ἀπαράλλακτος διὰ τὸ πόρρω τοῦ ἀκινήτου διεστάναι. Εἰ δὲ ὅλως δέδεικται πρὸ τοῦ αὐτοκινήτου τὸ ἀκίνητον, δεῖ ἄρα καὶ πρὸ τοῦ
κοσμικοῦ αὐτοκινήτου τὸ κοσμικὸν ἀκίνητον προεσ- W60
τάναι, ἴδιον τῆς τοῦ κόσμου προεστώσης ἀμεταβλήτου διοικήσεως, ὥσπερ καὶ ἑκάστου θείου ζῴου
R41 τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ καὶ τῇ ἰδιότητι σύστοιχον.

Ἀλλὰ γάρ, ἵνα μὴ τὰ νῦν τούτοις ἐνδιατρίβωμεν ἔχουσι πολλὰς ὑποψίας, πρὸ τοῦ ὅλου αὐτοκινήτου ἀκίνητον ὅλον προθήσομεν· οὐ γὰρ δήπου τὸ μὲν καταδεέστερόν ἐστι παντελές, τὸ δ᾽ ὑπέρτερον μερικόν.

este un organism cu o viață foarte lungă[204] (să admitem pentru moment și această ipoteză), atunci <imobilitatea sa vine de la> ceea ce, în tot acest timp, rămâne identic și neschimbat sub aceleași raporturi, care revine în mod circular de la același la același, după o ordine unică și un sens unic al mișcării circulare[205]. Dar este oare posibil ca, într-un timp atât de lung, <universul> să nu fi suportat nici o transformare și nici o schimbare, dacă el nu ar fi unit cu o cauză absolut imobilă? Trebuia așadar ca automișcătorul să fie în întregime dependent de imobil, care oferă universului ordinea sa proprie și viața imobilă.

Imobilul universal

În plus, sufletul totului, care este prima dintre ființele encosmice[206], este veșnic perfect și veșnic fericit. Dar <sufletul totului> nu are acest caracter de la sine însuși (căci el face să subziste ceea ce se schimbă), ci îl are prin participare la cauza imobilă care îl precedă. Altfel, dacă el ar fi veșnic ordonat și proporționat doar pentru că este automișcător, atunci probabil că și sufletul uman ar fi fost veșnic perfect, căci și el este automișcător; desigur, el este nemuritor și veșnic în mișcare, însă actele sale nu sunt totdeauna neschimbătoare, căci o mare distanță îl separă de imobil. Dar, dacă s-a arătat că, în general, imobilul este înaintea automișcătorului, trebuie ca și înaintea automișcătorului universal | să fie situat imobilul universal — pro-
R41 priu guvernării prestabilite și imuabile a universului — așa cum înaintea fiecărui viețuitor divin[207] se află imobilul propriu, corespunzător caracterului său particular.

Universul unificat sau lumea ascunsă

Dar să nu ne ocupăm acum de acest subiect în care sunt multe lucruri neclare, ci să considerăm că înaintea întregului automișcător se află întregul imobil, căci fără îndoială că nu se poate ca inferiorul să fie total, iar cel superior să fie doar parțial. Așadar, îna-

Ἔσται ἄρα κόσμος ἀκίνητος πρὸ τοῦ αὐτοκινήτου· τῷ δὲ αὐτῷ λόγῳ καὶ πρὸ τοῦ διῃρημένου ὁ συνῃρημένος τε καὶ ἡνωμένος, πάντα ὢν κατὰ ἕνωσιν ὅσα κατὰ διάκρισιν ὁ πεπληθυσμένος καὶ νῦν δὴ ῥηθεὶς ἀκίνητος, καὶ ἔτι πλείω γε, εἰ οἷόν τε εἰπεῖν.

Ἀπὸ δὲ τοῦ κρυφίου τούτου διακόσμου ἐπ' αὐτὸ τὸ ἓν ἀνέβημεν· μὴ ἓν τὸ ἐλάχιστον ὑπολάβῃς, μηδέ τινα μίαν ἰδιότητα, ὥσπερ ἓν εἶδος ἢ ἕνα νοῦν ἢ ἕνα θεόν, ἢ πολλούς, ἢ πάντας θεοὺς μόνον, ἀλλὰ πάμμεγά τι ἕν, αὐτὸ τὸ ἁπλῶς ἕν, πάντων περιληπτικὸν τῶν ἀφ' ἑαυτοῦ, μᾶλλον δὲ πάντα ὂν ἐκεῖνα κατὰ τὸ ἓν αὐτὸ τὸ πρὸ πάντων. Τοῦ κρυφίου καλουμένου κόσμου κόσμος οὗτος ἀπορρητότερος, ὅς γε οὐδὲ κόσμος ἔτι καλεῖσθαι ἀνέχεται, ἀλλὰ πάντα ἓν ἀδιάκριτον· οὐδὲ πάντα κατὰ ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ πρὸ πάντων ἕν, περιέχον τὰ πάντα τῇ οἰκείᾳ παντελεῖ ἁπλότητι.

Τηλικούτου δὲ ὄντος τοῦ ἑνός, καὶ τὸ ἀπόρρητον W61
οὕτως ὑπονοητέον, ὡς ἅμα πάντων εἶναι μίαν ἀπόρρητον περιοχήν, οὕτως ἀπόρρητον ὡς μηδὲ μίαν εἶναι, μηδὲ περιοχήν, μηδὲ εἶναι, μηδὲ ἀπόρρητον· περὶ ἧς καὶ δὴ πέρας ἐχέτω ἡμῖν ἡ τοῦ λόγου προπέτεια, συγγνώμην αἰτοῦσα παρὰ θεῶν τῆς παρακινδυνευτικῆς ταύτης προθυμίας.

intea universului automișcător, va exista un univers imobil și, din același motiv, înaintea universului divizat, va exista cel strâns laolaltă și unificat, care este în mod unitar tot ceea ce este cel plurificat în mod divizat; el este cel pe care l-am numit acum imobil; el este chiar mai mult decât atât, dacă se poate spune așa.

Unul

Pornind de la această lume ascunsă[208], am înaintat către unul însuși, însă nu unul considerat ca minim și nici ca o proprietate unică, așa cum este o formă unică, un intelect unic, un zeu unic, sau mai mulți zei, sau chiar toți zeii considerați în mod unic; ci el este unul cel foarte mare, însuși unul absolut, care cuprinde tot ceea ce procede de la el și chiar este toate acestea conform unului însuși, cel anterior totului. Acest univers este mai inefabil decât universul pe care l-am numit ascuns, căci el nu admite nici măcar să fie numit univers, ci el este totul-unu nediferențiat și nu este nici măcar totul cu adevărat, ci este unul anterior totului, care cuprinde totul prin simplitatea perfectă care îi este proprie. |

Inefabilul

Dacă unul este atât de mare, la fel trebuie să presupunem și despre inefabil că este cuprinderea unică și inefabilă a totului: atât de inefabil, încât nu este nici măcar unic, nici cuprinzător, nici măcar inefabil; să punem însă capăt discursului nostru temerar asupra lui, cerând iertare zeilor pentru acest zel insolent. |

Πάλιν τοίνυν ἀφ᾽ ἑτέρας ἀρχῆς περὶ τοῦ ἑνὸς ζη- W62 τητέον, ἓν μὲν εἰ μετὰ τὸ πάντῃ ἀπόρρητον τὸ ἓν τακτέον, <ἢ> ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων διαστάσεων μεταξύ τι θετέον τοῦ ἀπορρήτου καὶ τοῦ ῥητοῦ. Ἢ τρόπον τινὰ R42 ἀποφατικόν ἐστι τὸ ἀπόρρητον· λέγω δὲ τρόπον τινά, οὐχ ὅτι πῃ καταφατικὸν ἢ θετικόν, ἀλλ᾽ ὅτι οὐδὲ ἀπόφασις οὐδὲ θέσις τόδε <τό> ὄνομα ἢ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ παντελὴς ἀναίρεσις, οὐχί <οὐ τὶ> οὖσα (καὶ οὐ τὶ γὰρ τῶν ὄντων), ἀλλὰ μηδὲ αὐτὴ οὖσα τὸ πάμπαν. Εἰ δὴ τοιοῦτον ὁριζόμεθα τὸ ἀπόρρητον ὄνομα, ὡς οὐδὲ ὄνομα, πᾶν ὅ ἐστι πρὸ τοῦ ἑνὸς ταύτης ἂν εἴη τῆς φύσεως· τοῦ γὰρ ἑνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα. Εἰ δὲ τοῦτο πρῶτον ὑπονοητὸν καὶ ὁπωσοῦν, τί πρὸ αὐτοῦ πλείω ἐπιζητοῦμεν, ὅπου οὐδὲ τὰ πλείω, οὐδὲ τὸ ἕν; Ἐπὶ μὲν δὴ ἐκείνης ἀπαλλαγῶμεν τῆς πολυπράγμονος ἀπορίας τε καὶ ἀμηχανίας, αὐτὸ δὲ τὸ ἓν πάλιν ζητήσωμεν εἰ ῥητὸν ἁπλῶς, ἢ τὸ ζητούμενόν ἐστι μέσον τοῦ ἀπορρήτου καὶ τοῦ ῥητοῦ.

Πολλὰ μὲν τοίνυν εἴρηται καὶ πρόσθεν περὶ τῆς τοῦ ἑνὸς φύσεως ἐξ ἀνάγκης διὰ τὴν ἐπέκεινα καὶ τοῦδε ἀρχήν· ταύτης γὰρ ἐχόμενοι λέγειν πειρώμεθα

PARTEA A TREIA
Aporiile unului

[*Dacă unul este cognoscibil*]

Dacă unul este după cel complet inefabil

Luând acum alt punct de pornire, să ne întrebăm din nou în privința unului, anume dacă unul trebuie situat după cel complet inefabil, sau dacă trebuie să punem un intermediar între inefabil și exprimabil, ca și în cazul celorlalte intervale. De fapt, inefabilul este
R42 într-un anume fel negativ; spun „într-un anume fel“, nu în sensul că el ar fi și afirmativ sau pozitiv, ci în sensul că acest nume sau lucru nu este nici negare nici afirmare, ci este suprimare totală; iar această <suprimare> nu este o negare <a ceva anume> (căci și a nu fi ceva anume este tot un fel de a fi), ci ea însăși nu este deloc. Dacă definim termenul de inefabil în acest fel, ca nici măcar nume, atunci tot ce este înaintea unului ține de această natură, căci dincolo de unu nu putem presupune nimic. Dar, dacă unul este primul ce poate fi presupus într-un fel sau altul, ce căutăm mai mult înaintea lui, acolo unde nu sunt nici mai multe, nici unul însuși? Dar să ne eliberăm din această indiscretă[209] aporie și dificultate în privința acelei <naturi a inefabilului>, și să cercetăm din nou dacă unul însuși este absolut exprimabil sau dacă el este acest intermediar pe care îl căutăm între inefabil și exprimabil.

Dacă unul este cognoscibil sau complet incognoscibil

Până acum am spus multe lucruri despre unu, lucruri care sunt necesare din perspectiva principiului de dincolo de unu: căci, având această natură <a unului>, încercăm să spunem ceva despre acea natură |

περὶ ἐκείνης, ἧς ἔχεσθαι οὐκ ἐνῆν· λεγέσθω δὲ ὅμως W63 καὶ νῦν ὁ περὶ τοῦ ἑνὸς προηγούμενος λόγος. Καὶ τοῦτό γε πρὸ πάντων ζητητέον, εἴ πῃ γνωστόν, ἢ πάντῃ ἄγνωστον.

Ἀλλ᾽ εἰ δυνάμεθα καὶ ἡμεῖς ἀναλύειν <ἀπὸ τῶν> ἐσχάτων ἄχρι τοῦ ἁπλουστάτου καὶ πάντων περιεκτικωτάτου, ὃ δὴ τὸ ἓν μόνον οἷόν τε ὑποθέσθαι, πάντως ὅτι τοῦτο αὐτό πῃ γνωρίζομεν, καὶ ἔτι μειζόνως ἡ κρείττων γνῶσις αὐτὸ μετέρχεται.

Δεύτερον δὲ εἰ τὸ ἓν ἄλλο τι ἐννοοῦμεν καὶ τὰ πολλὰ ἕτερόν τι ἐκείνῳ ἀντικείμενον, ἔχομεν ἄρα ἔννοιαν τοῦ ἑνός· εἰ δὲ τὸ τοιοῦτον εἰδητικὸν, ἐννοοῦμεν καὶ τὸ πρὸ τῶν εἰδῶν ἀπερίγραφον ἕν, οἷον τὸ πάντα ἓν κατὰ τὸ πάντῃ ἁπλούστατον. Πρὸς δὲ τούτοις, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ ἕν τί ἐστιν, οὐ ταὐτὸν δὲ ἑνὶ εἶναι καὶ εἴδει, ὥσπερ οὐδὲ ὄντι καὶ ἑνί, συναιροῦντες ἕκαστα, ὡς μὲν εἴδη συνάγομεν εἰς τὴν μίαν τοῦ νοῦ ἀπερίγραφον οὐσίαν, ὡς δὲ ὄντα εἰς τὴν μίαν τοῦ ὄντος ἀδιάκριτον ἕνωσιν, ὡς δὲ ἕνα εἰς τὴν μίαν τοῦ ἑνὸς ἀσύνθετον ἑνότητα· ὡς γὰρ ἄπειρα σημεῖα συνάγων ἓν σημεῖον ποιεῖς, οὕτως ἄπειρα ἕνα ὁμοῦ συναιρῶν, ἓν ποιεῖς τὸ πάντων περιληπτικώτατον.

R43 Πρὸς δὲ τούτοις ἀνάγκη πᾶν ὁτιοῦν προτιθέμενον εἰς ἔννοιαν ἢ μόνον εἶναι πολλὰ ἀμέτοχα τοῦ ἑνός (οὕτω δὲ οὐ στήσεται ἀπειρούμενα, οὕτω δὲ οὐδ᾽ ἐννοήσομεν αὐτῶν οὐδ᾽ ὁτιοῦν) ἢ μετέχοντα πολλὰ W64

pe care nu o mai putem deține. Totuși, să abordăm acum discuția care poartă doar asupra unului însuși. Trebuie să cercetăm în primul rând acest lucru: dacă unul este cumva cognoscibil sau este complet incognoscibil.

[*Argumente în favoarea cognoscibilității*]

Cunoaștem unul prin analiză ...

Dar, dacă și noi suntem capabili să înaintăm prin analiză de la ultimele până la cel mai simplu și care cuprinde totul, ceea ce nu se poate spune decât despre unu, atunci este evident că îl cunoaștem într-un fel și pe acesta și, cu atât mai mult, este evident că și cunoașterea superioară ajunge până la el.

... ca opus pluralelor

... prin strângerea laolaltă ...

În al doilea rând, dacă gândim pe de o parte unul, iar pe de altă parte pluralele, ca opuse unului, atunci înseamnă că avem o anume concepție asupra unului; iar dacă acesta este formal, concepem și unul cel necircumscris, anterior formelor, adică totul-unu, conform cu cel absolut simplu. În afară de aceasta, fiecare formă este și un anume unu, iar a fi unu este altceva decât a fi formă, așa cum <a fi> ființă este altceva decât <a fi> unu; de aceea, le strângem pe toate laolaltă: reunim formele în substanța unică și necircumscrisă a intelectului, reunim ființele în unirea unică și nedistinsă a ființelor, iar pe cele ce sunt unu le reunim în unitatea unică și necompusă a unului; căci așa cum, dacă reunești un număr infinit de puncte, obții un singur punct, tot astfel, strângând laolaltă o infinitate de unu, obții unul cel mai cuprinzător al totului.

... ca anterior pluralelor ce participă la el

R43 În plus, este necesar ca toate cele ce se prezintă gândirii să fie: sau plurale care nu participă la unu (dar atunci nu vor înceta să se înmulțească nelimitat și, de aceea, nici nu le vom concepe | în nici un fel); sau plurale care participă la unu (astfel că, atunci când

τοῦ ἑνός (καὶ ἅμα τῷ γνωρισμῷ τῶν πολλῶν γνωσθήσεταί πως καὶ τὸ ἕν, ὅπερ καὶ ἔστησε τὴν τῶν πολλῶν ἐπ' ἄπειρον χύσιν) ἢ αὐτὸ μόνον ἓν προτίθεσθαι, χωριζόμενον τῆς τῶν πολλῶν ἐννοίας, ὡς οἷόν τε· εἰ γὰρ καὶ μὴ ῥᾴδιον ἀποστῆναι τελέως τοῦ πλήθους, ἀναγόμεθα μᾶλλον πρὸς τὸ ἓν καὶ ἀποκαθαίρομεν πρὸς αὐτὸ ὅμως τὴν ἡμετέραν ἔννοιαν.

Ἔτι τοίνυν τὸ γινώσκειν ἢ κατὰ ἐπιβολὴν γίνεται, ἢ κατὰ συλλογισμόν, ἥ ἐστι μαλθακή τις <ὄψις> καὶ ἀμυδρὰ οἷον πόρρωθεν μὲν ὁρῶσα, τῇ δὲ ἀνάγκῃ τῆς ἀκολουθίας ἐπερειδομένη, ἢ κατὰ νόθον τινὰ λογισμὸν οὐδὲ τὴν πόρρωθεν ἔχοντα ἀπέρεισιν, ἀλλ' ἀφ' ἑτέρων ἕτερα ἐννοοῦντα, ᾧ καὶ τὴν ὕλην γνωρίζειν εἰώθαμεν καὶ στέρησιν καὶ ὅλως μὴ ὄν. Εἰ δή τις καὶ οὗτος τρόπος τίς ἐστι γνώσεως, μήποτε καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων ἓν οὕτω γιγνώσκομεν, ὡς ὁ Πλάτων παραδίδωσι, ποτὲ μὲν κατὰ ἀναλογίαν ἡμᾶς προσβιβάζων εἰς τὸ τῆς οὐσίας ἐξῃρημένον, ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἀπογυμνῶν ἡμῖν ἐκείνην τὴν φύσιν, ἣν τελευτῶν οὐδὲ εἶναί φησιν, ἀλλὰ μόνον ἓν τοῦ εἶναι ἀμέτοχον· ἀπ' αὐτῆς γὰρ τὸ εἶναι. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ἀφαιρεῖ καὶ ταῦτα. Εἰ δὲ καὶ ἡ νόησις τοῦ νοητοῦ ἐστιν, τοῦτο δέ ἐστι τοῦ ὄντος, ἀφαιρετέον καὶ ταύτην ἅτε σύνθετον καὶ τῷ ἁπλουστάτῳ μὴ ἐφαρμόζουσαν.

Εἰ δέ ἐστιν ἑνιαία γνῶσις, οἵα ἡ τῶν θεῶν, κατὰ W65
τὸ ἓν ἑστῶσα καὶ ὑπὲρ τὸ ἡνωμένον, αὕτη ἐφάψεται
τοῦ ἑνὸς κατὰ ἐπιβολήν, ἡ δὲ παχυτέρα, οἵα καὶ ἡ
ἡμετέρα, νόθῳ μόλις λογισμῷ ἀντιλήψεται τοῦ ἑνός.
R44 Ἤδη δέ ποτε καὶ ἡμεῖς ἐπιβαλοῦμεν, ὅταν, ὥς φησι,

cunoaștem pluralele, va fi cunoscut într-un fel și unul, ca acela care a pus capăt curgerii la infinit a pluralelor); sau unul însuși, separat pe cât posibil de noțiunea pluralelor. Căci, chiar dacă nu este ușor a ne desprinde complet de pluralitate, putem totuși să înaintăm mai mult către unu și să purificăm gândurile noastre înspre el.

Trei moduri de cunoaștere

În plus, faptul de a cunoaște se realizează fie prin intuiție[210], fie prin silogism — acesta este un fel de privire slabă și obscură, ca aceea care percepe de la depărtare și se sprijină pe înlănțuirea deductivă[211] — fie printr-un raționament hibrid[212], care nu are ca punct de sprijin nici măcar ceva depărtat, ci concepe unele lucruri pornind de la altele. Prin acest raționament <hibrid> obișnuim să cunoaștem materia, privațiunea și, în general, neființa. Însă, dacă și acesta este un mod de cunoaștere, poate că tot astfel cunoaștem și unul, cel de dincolo de totul, așa cum arată Platon atunci când ne îndreaptă prin analogie înspre cel ce este transcendent substanței[213] sau atunci când, prin intermediul negațiilor, ne descoperă acea natură despre care, în cele din urmă, spune că nici măcar nu este[214], ci <că este> doar unu care nu participă la a fi, căci a fi <provine> de la această natură[215]. Și deoarece numele, definiția, opinia și știința aparțin ființei, unul le exclude și pe acestea[216]. Apoi, pentru că gândirea are ca obiect inteligibilul, adică ființa, înseamnă că și gândirea trebuie exclusă <de la unu>, deoarece este compusă și nu se potrivește cu cel absolut simplu. |

Cunoașterea unului prin raționamet hibrid

Dar, dacă există o cunoaștere unitară, precum cea a zeilor, stabilită conform unului, deasupra unificatului, atunci aceasta se aplică unului prin intuiție, în timp ce cunoașterea mai greoaie, cum este și a noastră, va surprinde unul doar printr-un raționament
R44 hibrid[217]. Doar atunci am putea intui și noi, când, așa

Cunoașterea unului prin intuiție sau cunoașterea unitară

τὴν αὐγὴν τῆς ψυχῆς ἀνακλίνωμεν, τὸ ἄνθος αὐτὸ προβαλόμενοι τῆς ἑνοειδοῦς ἡμῶν γνώσεως. Ὅτι δὲ γνωστὸν αὐτὸ τίθεται, σαφῶς ἐδήλωσεν μέγιστον αὐτὸ μάθημα καλέσας, καὶ ἐν Σοφιστῇ μέντοι πρὸ τοῦ ὄντος ἀποφήνας αὐτό, κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἔννοιαν μόνην στήσας τὴν ἀπόδειξιν.

Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ ἔστιν ἑνιαία γνῶσις, ὡς δηλοῦσιν οἱ ἐνθουσιασμοί, καθάπερ ἡ τῶν πολλῶν ὄντων μεμερισμένη γνῶσις συναιρεῖται εἰς μίαν τὴν τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔννοιαν, οὕτω καὶ ἡ τῶν πολλῶν ἑνιαίων γνωστῶν. Δῆλον γὰρ ὅτι τῇ ἑνιαίᾳ γνώσει καὶ ἑνιαῖον γνωστὸν ἀντιθήσομεν· οὐ γὰρ δήπου ὁ μεθεκτὸς θεὸς τὰ μὲν ἄλλα εἴσεται, ἑαυτὸν δὲ ἀγνοήσει, ἢ γνώσεται μόνον κατὰ τὸ ὂν ἑαυτόν, οὔτι γε μὴν καὶ κατὰ τὸ ἕν, ἄλλως τε καὶ τῇ ἑνιαίᾳ νοήσει ἣν αὐτὸς ἔχει. Καὶ γὰρ ὡς ἐξηρτημένος ἔχει νοῦς, W66
οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ προάρχων· γνώσεται ἄρα καὶ αὐτὸς ἑαυτόν, αὐτὸς δὲ τὸ ἕν, γνώσεται ἄρα καὶ τὸ ἕν. Καὶ ὅλως εἰπεῖν, ὥσπερ διττὸν τὸ νοερόν, οὕτω διττὸν εἶναί φαμεν καὶ τὸ νοητόν, τὸ μὲν ἡνωμένον, τὸ δὲ ἑνιαῖον, τὸ μὲν ὑπερούσιον, ἐκεῖνο δὲ οὐσιῶδες· τὸ δὲ νοητόν φαμεν τὸ γνωστὸν τῇ νοήσει· ἔστιν ἄρα καὶ ἑνιαῖον γνωστόν, γνωστὸν ἄρα καὶ ἓν τί ἐστιν, πολλὰ οὖν τὰ ἑνιαῖα γνωστά. Καὶ ὃ νῦν διηρχόμην, ἐρῶ· ἡ τῶν πολλῶν τούτων γνώσεων διαίρεσις εἰς μίαν συναιρείσθω γνῶσιν ὁλοτελῆ τοῦ ὁλοτελοῦς ἑνός, ὅ ἐστιν ἁπλοῦν συναίρεμα τῶν πολλῶν ἑνάδων.

Ἔτι δὲ λέγωμεν, εἰ ἔστιν ἕν τι γνωστόν, ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὐκ ἀναίνεται πάντῃ τὴν γνῶσιν. Ὡς οὖν τὸ ἁπλῶς εἶδος γνωστόν, ὅτι καὶ τουτί, καὶ τὸ ἁπλῶς

cum spune <Platon>, am înălța raza sufletului[218], deschizând floarea cunoașterii noastre unitare[219]. Iar faptul că Platon îl consideră cognoscibil, se vede clar din aceea că l-a numit cel mai important obiect al științei[220], iar în *Sofistul* l-a declarat anterior ființei și a limitat demonstrația la noțiunea unică a unului[221].

Cunoașterea prin strângere laolaltă

Pe lângă acestea, dacă există cunoaștere unitară, după cum arată cazurile de inspirație divină, atunci, așa cum cunoașterea fragmentată a ființelor plurale este strânsă laolaltă în noțiunea unică a unului-ființă, tot așa <va fi strânsă laolaltă> cunoașterea pluralității cognoscibilelor unitare. Este evident că și pentru cunoașterea unitară vom stabili un cognoscibil unitar corespunzător, căci nu s-ar putea ca zeul participabil[222] să cunoască celelalte <lucruri>, dar să nu se cunoască pe sine, sau să se cunoască numai conform ființei, dar nu și conform unului, mai ales că el are o intelecție unitară. | Așa cum este intelectul subordonat, tot așa este și <intelectul> care îl precedă ca principiu: așadar, și el se va cunoaște pe sine, iar el însuși este unu, de aceea va cunoaște și unul. Și, în general vorbind, așa cum intelectivul[223] este dublu, la fel spunem și despre inteligibil că este dublu: pe de o parte unificat, pe de altă parte unitar, acesta din urmă fiind supra-substanțial, pe când primul este substanțial; dar despre inteligibil spunem că este cognoscibil prin gândire; așadar, există și cognoscibilul unitar, și există și un anume unu cognoscibil, precum și o pluralitate de cognoscibile unitare. Iar acum, iată <pe scurt> ceea ce am prezentat desfășurat: diviziunea acestor cunoașteri plurale trebuie strânsă într-o cunoaștere unică desăvârșită, a unului desăvârșit, care este strângerea-laolaltă simplă a henadelor plurale[224].

Unul „anumit" este cognoscibil

Să mai spunem că, dacă există un anume unu cognoscibil, atunci înseamnă că natura unului nu respinge complet cunoașterea. Căci, așa cum forma absolută

ὄν, ὅτι καὶ τουτί, οὕτω καὶ τὸ ἁπλῶς ἓν γνωστὸν ἂν εἴη, ὅτι καὶ τουτί. Καὶ γὰρ τὸ ἑκασταχοῦ <τὶ> τοιοῦτον, ᾗ τοιοῦτον, οἷον τὶ εἶδος, ἀλλὰ καθὸ εἶδος, καὶ τὶ ὄν, ἀλλὰ καθὸ ὄν, καί τι ἄρα ἕν, ἀλλὰ καθὸ ἕν. Εἰ δὲ ἡ συναίρεσις ἡμᾶς ὑπερβαίνει τοὺς ἐν τῷ τιτανικῷ
R45 πολέμῳ συνεσπασμένους, τί θαυμαστόν; Οὐδὲ γὰρ <τὰ> ἐν νῷ εἴδη γινώσκομεν, ὡς ἐν Ἐπιστολαῖς αὐτὸς λέγει ὁ Πλάτων, ἀλλ᾽ ὅμως καὶ περὶ ἐκείνων πολλὰ διατάττεσθαι δοκοῦμεν, ἐφαπτόμενοί πως W67
αὐτῶν οὐκ ἀμέσως, ἀλλ᾽ ὥσπερ διά τινων σωμάτων διαφανῶν τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀνεγειρομένων εἰδῶν.

Ἔτι δὴ οὖν χρὴ καὶ τὸ γνωστὸν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἄρχεσθαι, ὡς λέγεται ὑπὸ τῶν φιλοσόφων (πάντα γὰρ ἀπὸ τῶν θεῶν ἄρχεται, φασίν), καὶ δειχθήσεται ὑφ᾽ ἡμῶν ἐν τοῖς ἑξῆς, ὅταν ἐπὶ τούτῳ γινώμεθα. Ὥστε καὶ τὸ πρῶτον γνωστὸν ἐν θεοῖς, ἐπειδὴ καὶ τὸ γνωστικόν· ὅπου δὲ τὸ ἕτερον, καὶ τὸ ἕτερον τῶν πρός τι πέφυκεν. Τὸ πρῶτον ἄρα γνωστὸν εἰ ἕν ἐστιν, ἀνάγκη τὸ πρῶτον ἓν εἶναι γνωστόν, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς οὖσι τὸ πρῶτον γνωστὸν αὐτό ἐστι τὸ πρῶτον νοητόν τε καὶ ὄν.

Ἀλλὰ γὰρ ἐπὶ πᾶσι τὸ ἓν ἁπλῶς πάντα ἐστὶν ἕν· οὐ γάρ ἐστιν ἕν τι, ἀλλὰ πᾶν ἕν, ὡς Λίνος τε ἔλεγε καὶ Πυθαγόρας, ὥστε καὶ γνωστόν· ἓν γάρ τι τῶν πάντων καὶ τὸ γνωστόν, ἐν τῷ ἑνὶ ἄρα καὶ τοῦτο προείληπται. Ἐκ μὲν δὴ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ὑπολάβοι ἄν τις εἶναι γνωστὸν αὐτὸ τὸ πρὸ πάντων ἕν.

este cognoscibilă pentru că și o formă anumită este cognoscibilă, și așa cum ființa absolută <este cognoscibilă> pentru că și o ființă anumită <este cognoscibilă>, tot așa și unul absolut trebuie să fie cognoscibil, pentru că și un anumit unu <este cognoscibil>. Într-adevăr, un lucru este de fiecare dată ceva anume, însă tocmai ca acel ceva: de exemplu, o formă anume este conform formei <în sine>, iar o ființă anume <este> conform ființei, așadar și unul anume <este> conform unului. N-ar fi de mirare dacă această strângere laolaltă depășește puterea noastră, R45 căci noi suntem dispersați ca într-un război titanic[225]. Astfel, noi nu cunoaștem nici formele din intelect, așa cum spune Platon în *Scrisori*[226], și totuși se pare că afirmăm multe lucruri | în legătură cu ele, căci avem un oarecare contact cu ele, însă nu direct, ci prin intermediul formelor care se trezesc[227] în noi, ca și cum ar fi niște corpuri transparente.

Războiul titanic

În plus, cognoscibilul trebuie să înceapă de la unu, așa cum afirmă filozofii (căci aceștia spun că totul începe de la zei[228]) și așa cum vom demonstra și noi în cele ce urmează, când ne vom ocupa de acest lucru. Prin urmare, primul cognoscibil este și el la zei, așa cum este și cunoscătorul: căci dintre două lucruri relative, acolo unde se află unul, se află și celălalt. Așadar, dacă primul cognoscibil este unu, este necesar ca și primul unu să fie cognoscibil, deoarece și în cazul ființelor primul cognoscibil este chiar primul inteligibil și prima ființă.

Unul este primul cognoscibil

Dar, dincolo de toate, unul absolut este totul, căci nu este un anume unu, ci totul unu, așa cum spuneau Linos[229] și Pitagora; prin urmare, el este și cognoscibil, căci și cognoscibilul este un anume unu din tot, așadar și <cognoscibilul> este anticipat în unu. Din acestea și altele asemenea, s-ar putea înțelege că și unul anterior totului este cognoscibil. |

Unul este totul, așadar este și cognoscibil

Πάλιν δὲ ἄν τις ἀπορήσειεν εἰς ἐκεῖνα ἀποβλέ- W68 ψας. Ὧν πρῶτον μέν, ὃ δὴ ὕστατον ἐλέγετο· εἰ γὰρ πάντα τὸ ἕν, τί μᾶλλον γνωστὸν ἢ ἄγνωστον; Καὶ γὰρ τὸ ἄγνωστον ἐκεῖ πρῶτον· ἓν γάρ τι καὶ τοῦτο τῶν μετὰ τὸ ἕν, ὅπερ καὶ ἀντιδιῄρηται τῷ γνωστῷ καὶ ἕν τι τῶν πολλῶν ἐστιν· τὸ δὲ ἐπέκεινα καὶ τοῦ ἑνὸς οὔτε γνωστὸν ἦν οὔτε ἄγνωστον. Ἔστιν ἄρα τὸ R46 ἓν ἄγνωστον, ἔκ γε τοῦ τοιούτου λόγου. Καὶ γὰρ ἄλλως, εἰ πρῶτον ἀνέθορεν ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου, δῆλον ὡς ἥκιστα διέστη αὐτοῦ καὶ ἔτι ὑπὸ τῆς ἐκείνου ἀγνωσίας ἐπιλυγάζεται.

Πρὸς τοίνυν τούτοις, εἰ πάντα ἐστὶ κατὰ τὸ ἕν, οὐδὲν ἐν αὐτῷ κεχώρισται· οὔτε ἄρα γνωστόν ἐστιν οὔτε ἄγνωστον, ἀλλὰ μόνον ἓν καὶ πάντα ἕν. Ἔτι εἰ, ὅτι πάντα, διὰ τοῦτο γνωστόν, ἔσται καὶ γνωστικόν· καὶ τοῦτο γὰρ ἓν τῶν πάντων· καίτοι τί ἂν γινώσκοι; Οὔτε γὰρ τὸ πρὸ ἑαυτοῦ, οὐδαμῶς γὰρ ἐκεῖνο γνωστόν, οὔτε ἑαυτό· διπλόην γὰρ ἕξει τινὰ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον, καὶ οὐκέτι ἕν· καὶ ἐνεργήσει τὸ πρὸ πάσης ἐνεργείας καὶ δυνάμεως· ἐν διακρίσει γάρ τινι ταῦτα ἀπὸ τῆς οὐσίας ὁρᾶται, τὸ δὲ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν διάκρισιν καὶ αὐτὸ τοῦτο ἓν μόνον. Οὔτε τὰ μεθ' ἑαυτὸ γνώσεται· καὶ γὰρ ἐνεργήσει, καὶ ἔσται αὐτοῦ πρὸς τὸ χεῖρον ἡ ἐνέργεια, καὶ ταῦτα πρώτη οὖσα W69 πασῶν ἐνεργειῶν· καίτοι καὶ ἐν τοῖς ἔπειτα πρώτη γνῶσίς ἐστιν ἡ τοῦ κρείττονος, καὶ δευτέρα ἥ γε ἑαυτοῦ τινος, καὶ τρίτη ἡ τοῦ μεθ' ἑαυτό.

[*Argumente în favoarea incognoscibilității*]

Unul este cognoscibil sau incognoscibil?

Dar din nou se va ajunge la aporie în privința acestor lucruri. Primul dintre ele este chiar ultimul pe care l-am afirmat: căci, dacă unul este tot, de ce ar fi mai degrabă cognoscibil decât incognoscibil? Într-adevăr, incognoscibilul este mai întâi acolo[230]: căci și el este un anume unu dintre cele de după unu — distins de cognoscibil și opus lui — fiind un anume unu dintre plurale; în schimb, ceea ce este dincolo de unu nu este nici cognoscibil, nici incognoscibil. Așadar, unul este
R46 incognoscibil, cel puțin potrivit acestui raționament. De altfel, dacă <unul> este primul care a țâșnit din indicibil, evident că s-a separat cât mai puțin posibil <de acesta> și că este învăluit de incognoscibilitatea aceluia.

Unul nu este nici cognoscibil, nici incognoscibil

Pe lângă acestea, dacă <unul> este totul conform unului, nimic în el nu este deja separat; așadar, el nu este nici cognoscibil, nici incognoscibil, ci doar unu și totul-unu. Apoi, dacă, fiind totul, este și cognoscibil, atunci va fi și cunoscător, căci și acesta este un unu al totului; totuși, ce ar cunoaște el? Căci nu va cunoaște pe cel anterior lui, acesta nefiind deloc cognoscibil. Și nu se va cunoaște nici pe sine însuși, căci, dacă s-ar converti spre sine, ar avea un anume dublu și nu ar mai fi unu. În plus, ar însemna că acționează tocmai acela care este anterior tuturor actelor și potențelor: însă actul se realizează într-o anume distincție față de substanță, pe când el este deasupra oricărei distincții, fiind el însuși doar acest unu. Și nu le va cunoaște nici pe cele de după el, căci atunci va acționa, iar actul său | va fi față de ceva inferior, deși acesta este primul dintre toate actele; în plus, chiar și în cele posterioare, prima cunoaștere este cea a superiorului, a doua este cunoașterea sinelui, iar a treia este cunoașterea celor de după sine.

Unul nu cunoaște nici pe sine, nici altceva

Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ καὶ γνωστόν ἐστι τὸ τὶ ἕν, καὶ ᾗ ἕν τι, ἀλλ᾽ οὔτι γε καὶ ὡς ἁπλῶς ἕν. Γινωσκέσθω γὰρ ὡς νοερὸν τό γε ἑνιαῖον, ἢ ὡς ζωτικόν, ἢ ὡς ἓν τὸ ὑπερούσιον ὃ καταλάμπει τὸ ὄν· ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπέκεινα τὸ ἁπλῶς ἕν.

῞Ωστε καὶ οἱ ἀπὸ τῶν συναιρέσεων λόγοι καὶ οἱ ἀπὸ τῆς ἀναλογίας τοῦ ὄντος εἰς τοῦτο φέρουσι τὸ ἓν τὸ τοῦ ὄντος ὑπεριδρυμένον· ὡς γὰρ τὸ ὂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ πρῶτον νοητόν, οὕτω καὶ τὸ ἓν ἐν τοῖς ὑπερουσίοις τὸ ὑπερούσιον πρῶτον νοητόν· τὸ ἐπέκεινα ἄρα ἄγνωστον ἂν εἴη. Καὶ μὴν ὁ νόθος λογισμός, ὅ τε δι᾽ ἀποφάσεων καὶ ὁ δι᾽ ἀναλογίας, ἔτι δὲ ὁ δι᾽ ἀκολουθίας ἀναγκάζων συλλογισμός, ὃ μὴ οἶδέν τις εἰδέναι, ταῦτα πάντα μήποτε κενεμβατοῦντός ἐστι λογισμοῦ, ἀπὸ ἄλλων ἄλλα γινώσκοντος. ῞Ολως δὲ εἰ W70 μὴ οἶδεν τὸ ἁπλοῦν, οὐκ ἂν εἰδείη τὴν ὅλην πρότασιν, ὥστε οὐδὲ τὸν ὅλον συλλογισμόν. Καὶ ἡ ἀναλογία γένοιτο ἂν καὶ περὶ τῶν μὴ ὄντων παντάπασιν, οἷόν <ὅ> ἐστιν ἥλιος πρὸς ὁρατὸν καὶ ὁρατικόν, R47 τοῦτο τὸ ἓν πρὸς γιγνῶσκον καὶ γιγνωσκόμενον. Τὸν μὲν οὖν ἥλιον ἴσμεν, τὸ δὲ ἓν οὐκ ἴσμεν, καὶ ἡ ἀπόφασις ὃ μὲν ἴσμεν ἀφαιρεῖ, ὃ δὲ ἀπολείπει οὐκ ἴσμεν. Καὶ ὁ Πλάτων δ᾽ οὐ πάντως οἴεται γνωστὸν τὸ ἕν· πρῶτον μὲν γὰρ ἐν Παρμενίδῃ φησίν· οὐδὲ γιγνώσκεται ἄρα, καθόλου τὴν γνῶσιν ἀφαιρῶν. Καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, καίτοι δοκῶν αὐτὸ γνώριμον ποιεῖν, ὅμως τὸ γιγνῶσκον καὶ γιγνωσκόμενον δεῖσθαί φησι τοῦ φωτός, ἵνα τῷ φωτὶ γανωθὲν τὸ δὲ ἀντιληπτικὸν, οἷον τρανεστέρου <τοῦ> γνωστοῦ γενομένου γανωθέντος. Δρᾷ γὰρ καὶ τὸ γνωστὸν εἰς τὸ γιγνῶσκον, οἷον διεγεῖρον αὐτὸ πρὸς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν. Εἰ δὴ γνω-

Unul e cognoscibil ca „anumit", dar nu ca absolut

În afară de acestea, chiar dacă un anume unu este cognoscibil, el este <cognoscibil> ca acel unu anume, iar nu ca unul absolut. Căci, dacă cel unitar este cunoscut ca intelectiv, sau ca vital, sau ca unu supra-substanțial care iluminează ființa, totuși, unul absolut este dincolo chiar și de acestea.

Cunoaștem doar unul din unul-ființă dar nu pe cel de dincolo

Prin urmare, raționamentele care strâng laolaltă <noțiunile generale>[231], precum și cele care provin din analogia ființei, conduc spre acest unu situat deasupra ființei: căci așa cum ființa este primul inteligibil dintre cele ce sunt, tot așa, între cele supra-substanțiale, unul este primul inteligibil supra-substanțial; așadar, cel de dincolo este incognoscibil.

Analogiile și negațiile înaintează în vid

Apoi, raționamentul hibrid[232], cel prin negații și cel prin analogie, precum și silogismul care, prin înlănțuire deductivă, conclude că știm ceva ce nu știm, toate acestea țin poate de un raționament ce înaintează în gol, cunoscând unele lucruri <pornind> de la altele[233]. În general, | dacă nu cunoaștem termenul simplu, nu cunoaștem nici premisa în întregime, așadar nici întregul silogism[234]. Apoi, analogia se poate aplica și asupra celor ce nu sunt absolut deloc: de exemplu, așa cum este soarele față de vizibil și față de vedere, tot așa este unul față
R47 de cunoscător și față de cel cunoscut[235]. Dar noi cunoaștem soarele, pe când unul nu-l cunoaștem, iar negația suprimă ceea ce știm, dar noi nu știm ce admite ea.

Nici la Platon unul nu este complet cognoscibil

Nici chiar Platon nu crede pe deplin că unul este cognoscibil, căci în *Parmenide*[236] spune mai întâi că nu este „nici cunoscut", excluzând în întregime cunoașterea. Iar în *Republica*, deși pare că îl consideră cognoscibil, totuși spune că și cunoscătorul și cel cunoscut au nevoie de lumină care să le radieze, astfel încât <cel cunoscut să devină un obiect mai clar pentru cunoscător>, iar cunoscătorul să devină mai capabil de a cunoaște; căci și cognoscibilul

στὸν τὸ ἕν, δεῖ αὐτὸ γανωθῆναι τῷ φωτί· καίτοι πῶς ἂν γανωθείη τὸ ἓν ὑπὸ τοῦ οἰκείου φωτός; Τὸ γὰρ τῆς ἀληθείας φῶς ἐν ἐκείνοις ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀπορρεῖ.

Ἀλλὰ μὴν ἡ ἔννοια ἡμῶν ἡ τοῦ ἑνὸς ἀντιλαμβανομένη τοῦ διωρισμένου πρὸς τὰ ἄλλα ἀντιλαμβάνεται, διὸ καὶ συναναφέρει τὴν τῶν πολλῶν ἀντίληψιν, W71 ὥστε κἂν συνέλωμεν, ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐννοίας ὀχούμεθα τῆς πρὸς τὰ πολλὰ ἀντικειμένης, τοῦ δὲ ἑνὸς ἡ ἔννοια ὀφείλει ἀναντίθετος εἶναι καὶ μία παντελής· καὶ ἡ συναίρεσις δὲ πρὸς τὸ ἑνιαῖον καὶ τὸ πάντα κατὰ τὸ ἓν ἀνάξιον τοῦ τοιούτου ἐστὶν ἑνός, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν πάντα κατὰ τὸ ἡνωμένον, καὶ τὸ ἁπλούστατον τοῦτό ἐστιν ὃ πρὸ τῶν πολλῶν ἐστι προσεχῶς (ὡς γὰρ ἄπολυ τὸ ἁπλοῦν λέγεται), ἐκεῖνο δὲ τῶν πολλῶν ἑνάδων ἐπέκεινα, μετ' αὐτὸ γὰρ ἡ διάκρισις. Ὡς γὰρ τῶν ἡνωμένων ἁπλούστατόν ἐστιν τὸ πάντῃ ἡνωμένον καὶ ἀδιάκριτον, οὕτω καὶ τὸ τῶν ἑνῶν ἁπλούστατον τὸ ὑπερούσιον ἡνωμένον ἐστίν, καὶ ἑνιαῖόν γε ἡνωμένον, εἰ χρὴ οὕτω φάναι· τὸ δὲ ἁπλῶς λεγόμενον ἓν καὶ ὑπὲρ ταύτην ἐστὶ τὴν ἀνάπλωσιν, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς αὐτὸ ἂν εἴη τὸ ὄν, ὃ δὴ καὶ ἑνιαῖόν φαμεν.

Ἐπισκεπτέον δὲ μήποτε καὶ τὸ ἡνωμένον οὔπω γνωστόν· συνῄρηται γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ οἷον συγκέχυται μετὰ τῶν ἄλλων ἀδιακρίτως τὸ γνωστόν, ὥστε πᾶν μὲν ὁμοῦ καὶ ἓν συναίρεμα τῶν πάντων, οὔπω δὲ R48 ἕν τι ἤδη τὸ γνωστόν, ὡς καθ' αὑτὸ φαινόμενον.

Πρὸς μὲν δὴ τὰ εἰρημένα τοιαῦτα ἄν τις ἀπορήσειεν· χωρὶς δὲ τούτων αὐτὸ καθ' αὑτὸ σκοποῦντες τὸ

acționează asupra cunoscătorului, ca și cum l-ar stimula înspre ac ul propriu. Așadar, dacă unul este cognoscibil, trebuie să fie și el radiat de lumină: dar cum ar putea unul să fie radiat de către propria sa lumină? Căci în cele de acolo lumina adevărului[237] emană de la unu.

Unul nu trebuie să fie opus pluralelor, așa cum îl gândim noi

Însă gândirea noastră care concepe unul îl concepe determinat față de celelalte și, de aceea, | ea reintroduce <în unu> conceperea pluralelor; astfel, chiar dacă le strângem laolaltă, suntem conduși tot de această noțiune opusă pluralelor, pe când noțiunea unului trebuie să fie necontrară și absolut unică; așadar, chiar și strângerea laolaltă înspre cel unitar — care este totul conform unului — este totuși nedemnă de un astfel de unu, deoarece și ființa este totul conform unificatului, iar cel absolut simplu este imediat înaintea pluralelor (căci este numit simplu pentru că este non-plural); în schimb, acela este dincolo de pluralitatea henadelor, căci distincția <începe> după el. Căci, așa cum cel mai simplu dintre cele unificate este cel complet unificat și nedistins, tot așa, unul cel mai simplu este unificatul supra-substanțial, adică unificatul unitar, dacă trebuie să spunem așa: dar cel pe care îl numim unu absolut este dincolo chiar și de această simplificare, în timp ce ultimul nivel al simplificării este ființa, cea pe care o numim unitară.

Chiar și unificatul este incognoscibil

Trebuie să cercetăm dacă nu cumva și unificatul este incognoscibil: căci, în el, cognoscibilul este strâns laolaltă și poate chiar confundat în mod nedistins cu celelalte, căci unificatul este totul în același timp și este strângerea-laolaltă unică a tuturor, în timp ce <în
R48 el> cognoscibilul nu este încă un anume unu, manifest în sine.

Iată în ce aporii se poate intra în privința celor spuse. Totuși, dincolo de acestea, să examinăm pro-

πρόβλημα λέγωμεν εἰ δυνατὸν τό γε ἓν ἁπλῶς εἶναι γνώριμον. Εἰ τοίνυν τὸ ἓν αὐτὸ μόνον ἐστὶ τὸ ἓν καὶ οὐδὲν ἄλλο τῶν πάντων, οὔτε κατὰ μέθεξιν, ὅτι μηδὲν W72 πρὸ αὐτοῦ, οὔτε καθ' ὕπαρξιν, ὅτι ἕν, οὔτε κατ' αἰτίαν, ὅτι μηδὲ αἰτίαν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τῶν ἀπ' αὐτοῦ τινος (οὐδὲν γάρ τι ἐκεῖ παρὰ τὸ ἕν), πῶς αὐτὸ φήσομεν εἶναι καὶ γνωστόν; Οὔτε γὰρ ταὐτὸν γνωστὸν καὶ ἕν, οὔτε εἰ ἕτερον, ἔτι ἕν. Καὶ μὴν εἰ γνωστὸν, ἢ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἔσται πρὸ αὐτοῦ καθ' ὕπαρξιν τὸ γνωστόν, ἢ κατ' αἰτίαν, καὶ οὔπω γνωστόν, μετ' αὐτὸ δὲ καὶ ἀπ' αὐτοῦ γνωστόν, ἢ καθ' ὕπαρξιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖνο καθ' ὕπαρξιν, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον ἓν γνωστόν, ὥστε ἓν κατὰ μέθεξιν, εἴ γε ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ καθ' ὕπαρξιν.

Ἔτι τοίνυν εἰ τὸ ἓν ἐκεῖνο πάντα ἐστὶ καὶ πᾶν <ἕν>, ὡς Λίνος τε καὶ Πυθαγόρας ἐλεγέτην, τὸ δὲ πάντα εἶναι οὐκ ἔστιν τόδε τι εἶναι, τὸ δὲ γνωστὸν εἶναι τόδε τί ἐστιν εἶναι, δῆλον τὸ συμβαῖνον, ὅτι τὸ πάντα ὂν οὐκ ἔστι γνωστόν.

Ἔτι τὸ γνωστὸν ἐφετόν ἐστι τοῦ γνωστικοῦ· ἡ ἄρα γνῶσις ἐπιστροφή ἐστι τοῦ γνωστικοῦ πρὸς τὸ γνωστόν· πᾶσα δὲ ἐπιστροφὴ συναφή ἐστιν. Συνάπτει δὲ τὸ αἰτιατὸν τῷ αἰτίῳ ἢ κατὰ γνῶσιν, ἢ κατὰ ζωήν, ἢ κατὰ τὸ εἶναι αὐτό. Πρὸ τῆς μὲν ἄρα κατὰ γνῶσιν ἐπιστροφῆς ἡ κατὰ ζωήν, πρὸ δὲ ταύτης ἡ κατ' οὐσίαν, W73 πρὸ δὲ τῶν οὕτω διῃρημένων ἐστὶν ἡ ἁπλῶς ἐπιστροφή τε καὶ συναφή, καὶ ἢ ταὐτὸν οὖσα τῇ ἁπλῶς

blema în sine și să vedem dacă este posibil ca unul absolut să fie obiect al cunoașterii. Dar unul însuși este doar unu și nimic altceva | din totul: nici prin participare, deoarece nimic nu este înaintea lui, nici prin subzistență, deoarece este unu, nici ca o cauză, deoarece nu are în sine nici o cauză a celor ce pornesc de la el (căci acolo nu este nimic în afară de unu). Atunci, cum vom spune că el este și cognoscibil? Căci a fi cognoscibil este altceva decât a fi unu, iar dacă <unul> ar fi și altceva, atunci el nu ar mai fi unu. Apoi, dacă <unul> este cognoscibil, este <cognoscibil> fie prin participare (dar atunci cognoscibilul va fi anterior lui, prin subzistență), fie prin cauzalitate (și atunci nu ar mai fi cognoscibil, ci cognoscibilul va fi după el și de la el), fie prin subzistență (însă atunci nu unul este prin subzistență, ci doar ansamblul unu-cognoscibil; dar, dacă subzistența rezidă în ansamblul <unu-cognoscibil>, atunci unul însuși va fi prin participare)[238].

Unul absolut incognoscibil

Cognoscibilul este altceva decât unul

În plus, dacă unul acela este toate <lucrurile> și este totul <unu>[239], așa cum spuneau Linos și Pitagora, iar dacă a fi totul nu înseamnă a fi ceva anume, pe când a fi cognoscibil înseamnă a fi ceva anume, atunci rezultă în mod evident că cel care este totul nu este cognoscibil.

Unul este totul, iar nu cognoscibil

Apoi, cognoscibilul este obiectul dorinței cunoscătorului; de aceea, cunoașterea este o conversiune a cunoscătorului spre cognoscibil, iar orice conversiune este un contact. Cel cauzat este în contact cu cauza fie prin cunoaștere, fie prin viață, fie prin faptul însuși de a fi. Însă înaintea conversiunii prin cunoaștere | se află conversiunea prin viață, iar înaintea acesteia, cea prin substanță; înaintea acestor <conversiuni> divizate, se află conversiunea absolută și

Cunoașterea este o conversiune

Cele trei tipuri de conversiune

γνώσει, ἢ τό γε ἀληθέστερον καὶ πρὸ ταύτης ἡ ἕνωσις, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἓν πρό τε νοῦ καὶ ζωῆς καὶ οὐσίας (καὶ τῆς ἑνιαίας φημί)· ἑκάστης ἐπέκεινα ἄρα γνώσεως ἡ ἕνωσις. Τὸ ἄρα πρὸς τὸ ἓν ἐπιστρεφόμενον οὔτε ὡς γνωστικὸν οὔτε ὡς πρὸς γνωστὸν ἐπιστρέφεται, ἀλλ' ὡς ἓν πρὸς ἓν δι' ἑνώσεως, ἀλλ' οὐ διὰ γνώσεως. Καὶ γὰρ ἔδει πρὸς τὸ πρῶτον διὰ τῆς πρώτης ἐπιστρέφεσ-
R49 θαι ἐπιστροφῆς, οὐκ ἔστι δὲ πρώτη ἡ γνῶσις, ἀλλὰ τοὐλάχιστον τρίτη, *** μᾶλλον δὲ ἡ κοινὴ τῶν τριῶν· τὸ δὲ ἀληθέστερον καὶ πρὸ τῆς κοινῆς.

Μήποτε δὲ καὶ αὐτὸ τοῦτο ζητήσεως ἄξιον, εἰ δι' ἐπιστροφῆς ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἀπ' αὐτοῦ προελθεῖν, ἵνα τι καὶ ἐπιστρέψῃ μετὰ τὴν πρόοδον. Πῶς γὰρ ἂν προέλθοι μὴ διακριθέν; πῶς δ' ἄν τι διακριθείη τοῦ ἑνός, καὶ οὐ διαπεσεῖται εἰς τὸ μηδέν; Ὅ τι γὰρ ἂν καὶ ὁπωσοῦν ἐκβέβηκε τὸ ἓν οὐδέν ἐστιν. Εἰ δὲ ἕκαστον ἓν καὶ οὐχ ἓν γίγνεται, ἵνα τὸ οὐχ ἓν μένῃ καὶ μὴ σκεδασθῇ εἰς τὸ μη- W74
δέν, ἅτε ἐνδεδεμένον τῷ ἑνί, ἀλλὰ καθό γε ἕν, ἔτι τῷ ἑνὶ σύνεστι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ προῆλθεν κατά γε τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ ἑνός· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὸ οὐχ ἕν, ἀλλ' ἀεὶ προλαμβάνει τὸ ἓν τὴν τοῦ οὐχ ἑνὸς ὅπως δήποτε διάκρισιν, ὥστε οὐδὲ ἐπιστρέφει πρός γε τὸ ἕν, ἀφ' οὗ μὴ προῆλθεν.

contactul absolut. Fie că acesta este identic cu cunoașterea absolută, fie — ceea ce este mai adevărat — înaintea <cunoașterii absolute> se află unificarea, deoarece și unul este înaintea intelectului, a vieții și a substanței (mă refer chiar și la cea unitară); așadar, unificarea este dincolo de orice cunoaștere. Atunci, ceea ce se convertește spre unu nu se convertește nici ca un cunoscător, nici ca spre un cognoscibil, ci se convertește ca unu spre unu, prin unificare, așadar nu prin cunoaștere. Căci este necesar să se convertească spre primul prin intermediul primei conversiuni, însă
R49 prima <conversiune> nu este cunoașterea — căci aceasta este doar a treia conversiune — <pe când prima> este cea comună celor trei sau, mai degrabă, cea anterioară celei comune.

Conversiunea spre unu nu se face prin cunoaștere

[*Aporii ale procesiunii și conversiunii*]

Dar poate că ar merita să cercetăm și acest lucru: anume dacă este posibil a intra în contact cu unul prin conversiune. De fapt, nu se poate nici să proceadă ceva de la el, ca să se convertească apoi, în urma procesiunii. Căci cum ar putea procede fără să fie distins ? Și cum s-ar putea distinge ceva de la unu, fără să dispară în nimic ? Căci cel ce s-ar desprinde oricât de puțin de unu, <acela> nu este nimic. Dar, dacă fiecare <dintre cele ce proced> devine unu și non-unu — pentru ca non-unul să fie manent[240] și | să nu se disperseze în nimic, ci să rămână învăluit în unu — atunci, în măsura în care <non-unul> este unu, el coexistă cu unul; mai mult chiar, <non-unul> nici nu a proces de la unu conform unului și, desigur, nici conform non-unului, ci unul conține întotdeauna dinainte orice distincție a non-unului; în consecință, <non-unul> nici nu se convertește spre unu, de la care nici nu a proces.

Nimic nu procede și nici nu se convertește spre unu

Ἔτι τὸ διακεκριμένον διακεκριμένου διακέκριται, ὡς τὸ ἕτερον ἑτέρου ἕτερον. Εἰ δὴ ἐπιστρέφει τι, διακέκριται κατὰ τοσοῦτον καθ' ὅσον ἐπιστρέφει· καὶ τὸ ἓν ἄρα διακέκριται τούτου, πέπονθεν ἄρα τὴν διάκρισιν, καὶ ἔστιν οὐ μόνον ἕν, ἀλλὰ καὶ διακεκριμένον· οὐκ ἄρα ἕν. Ἔπειτα τί τὸ αἴτιον αὐτῷ τῆς διακρίσεως; ἢ γὰρ αὐτό· καὶ πῶς γὰρ διακρίσεως αἴτιον τὸ ἕν, χαλεπὸν καὶ πλάσαι (ἑνώσεως γὰρ τὸ ἓν αἴτιον, διακρίσεως δὲ τὰ πολλὰ ἢ ὅ τι ποτὲ ἕτερον, τοῦτο μὲν γὰρ εἰσαῦθις)· εἰ δὲ μηδὲ αὐτό, ἀλλὸ ἂν αὐτὸ διακρίνοι,
R50 καὶ ἤτοι πάλιν τὸ πρὸ αὐτοῦ, ὅπερ ἄτοπον (ἔσται γὰρ τὸ διακριτικὸν πρὸ τοῦ ἑνοποιοῦ, τὸ χεῖρον πρὸ τοῦ W75
κρείττονος), ἢ τὸ μετ' αὐτό· καὶ πῶς τὸ αἴτιον πείσεται ὑπὸ τοῦ αἰτιατοῦ; Τί δὲ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ προελθόν; Κινδυνεύει γὰρ ὁ λόγος εἰς τὸ αὐτὸ περιτρέπεσθαι, πάσης προόδου διακρινούσης καὶ τὸ τῆς διακρίσεως αἴτιον ἐπιζητούσης ἀεὶ μεταξύ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον. Οὐκ ἄρα πρόεισί τι ἀπὸ τοῦ ἑνός, οὐδὲ ἄρχεται ἐκεῖθεν ἡ πρόοδος, ἀλλ' ἀπὸ ἐκείνου πρώτου, ὃ δύναται καὶ ἑαυτὸ διακρίνειν ἀπὸ τῶν μετ' ἑαυτό, καὶ αὖ ἐκεῖνα ἀφ' ἑαυτοῦ· τὸ δὲ ἓν ἀνάπαλιν αὐτό τε ἑνοῦται τοῖς μεθ' ἑαυτό, καὶ ἐκεῖνα οὐκ ἀφίησιν ἑαυτοῦ διακριθῆναι. Εἰ τοίνυν ἀπ' αὐτοῦ μηδὲν πρόεισιν, οὐδὲ ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτό· πολλῷ ἄρα μᾶλλον οὐ διὰ γνώσεως, οὐδὲ ὡς γνωστικὸν πρὸς γνωστόν· ἐν πλείστῃ γὰρ διακρίσει ταῦτα πρὸς ἄλληλα. Καὶ εἴπερ τις ἐπινοηθείη διάκρισις ἀμυδροτάτη ἀπ' αὐτοῦ, ἡ τοῦ πρώτου προελθόντος, οὔτι γε καὶ τοσαύτη ἀπ' ἐκείνου γενήσεται διάκρισις, ἵνα καὶ δεηθῇ γνωστικῆς ἐπιστροφῆς.

Nimic nu se distinge față de unu

În plus, distinsul se distinge de distins, așa cum diferitul diferă de diferit[241]. Dar, dacă ceva se convertește, atunci el este deja distins, tocmai în măsura în care se convertește; în consecință, și unul este distins de acela <care se convertește>; așadar, unul este afectat de distincție și nu este doar unu, ci și distins, încât el nu mai este unu. Apoi, care este cauza distincției în cazul lui? Căci <cauza distincției> este sau el însuși, dar este greu chiar și a imagina cum ar putea unul să fie cauză a distincției (căci unul este cauza unificării, pe când cauza distincției sunt pluralele, sau orice altceva diferit; dar despre aceasta vom discuta mai târziu); sau, dacă nu este el însuși <cauza distincției>, atunci altceva l-ar distinge: anume, fie din
R50 nou ceva anterior lui, ceea ce este absurd (căci atunci cel ce distinge va fi anterior celui ce unifică, | iar inferiorul va fi anterior superiorului), fie ceva de după el; însă, în acest caz, cum ar putea cauza să fie afectată de cel cauzat? Și ce anume ar fi cel ce procede după el? Căci discursul riscă să se întoarcă de unde a plecat, deoarece fiecare procesiune distinge, iar pentru fiecare distincție trebuie căutată o cauză a distincției, în intervalul <dintre cele distinse>, iar aceasta la infinit. Așadar, nimic nu procede de la unu, iar procesiunea nu începe de acolo, ci de la primul care poate să se distingă atât pe sine față de cele de după el, cât și invers, să le distingă pe acelea față de el însuși: în schimb, unul se unifică cu cele de după el și nu permite ca acelea să fie distinse de el. Dar, dacă nimic nu procede de la el, atunci nimic nu se convertește <spre el>; cu atât mai mult, nimic nu <se va converti> prin cunoaștere, nici ca un cunoscător spre cognoscibil, căci între acestea două distincția este foarte mare. Și chiar dacă s-ar imagina cea mai slabă distincție față de el, anume cea a primului care procede, tot nu se va

Procesiunea nu începe de la unu

Nimic nu se convertește spre unu prin cunoaștere

Τοιαῦτα ἄν τις ἔχοι λέγειν τὴν πρὸς τὸ ἓν δια γνώσεως ἀνάτασιν ἀπαρνούμενος. Τίς ἂν οὖν γένοιτο λόγων τηλικούτων διαιτητὴς ἀμφισβητούντων πρὸς ἀλλήλους περὶ τηλικούτων; Τὰ μὲν οὖν ἀληθέστατα περὶ τούτων αὐτοὶ ἴσασιν οἱ θεοί · τολμητέον δὲ καὶ ἡμῖν ἀποπλῆσαι τὰς ἀπορητικὰς ὠδῖνας ἐφ’ ὅσον ἐνδίδωσιν W76 ἥ τε θεία πρόνοια τῆς ζητουμένης ἀληθείας καὶ ἡ ἡμετέρα δύναμις.

Τίς μὲν οὖν ἡ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τῶν ἀπ’ αὐτοῦ πρόοδος καὶ τίνα τρόπον ἐπιτελεῖται, καὶ πῶς ἄν τις διαφύγοι τὰς πρὸς αὐτὴν ἀπορίας, ὕστερον μέτιμεν αὐτίκα δὴ μάλα. Νῦν δὲ τό γε τοσοῦτον ληπτέον, ὅτι μετὰ τὸ ἓν πάντα ἐστίν· οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τὰ μετ’ ἐκεῖνο πολλὰ καὶ διάφορα. Καὶ ὅτι μὲν ταῦτα οὐκ ἔστιν ἐκεῖνο, φανερόν· ὥστε διακέκριται ἀπ’ αὐτοῦ· καὶ εἰ μὴ καθ’ ὅσον ἓν ἕκαστον, ἀλλὰ καθ’
R51 ὅσον οὐχ ἕν. Τοῦτο τοίνυν τὸ οὐχ ἓν οὐκ ἔστιν ἀπόφασις, ἀλλὰ θέσις τοῦ παρὰ τὸ ἕν· καὶ τοῦτο δὲ ὅμως ἕν, ἀλλ’ οὔτι γε ᾗ οὐχ ἓν καὶ παρὰ τὸ ἕν, ἀλλ’ ὅτι οὐδὲ τοῦτο τοῦ ἑνὸς διέστη τὸ πάμπαν, ἀλλ’ οἷον ἐνερρίζωται τῷ ἑνί, καὶ τὸ οὐχ ἕν ἐστι διὰ τὸ ἕν. Ὥστε τῷ ἐπιβλέποντι τὸ μὲν οὐχ ἓν διακρίνεται τοῦ ἑνὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει, τῇ τοῦ οὐχ ἑνὸς διακρινόμενον, τὸ δὲ ἓν αὐτοῦ ἔτι ἔχεται καὶ οὐκ ἀφίσταται αὐτοῦ οὐδὲ κατὰ τοσοῦτον· ἐπεὶ καὶ τὸ οὐχ ἕν, ὅ τί ποτὲ ἂν ᾖ παρὰ τὸ ἕν, ὅμως ἔτι ἐστὶν ἓν κατὰ μέθεξιν διὰ τὸ γενέσθαι οὐχ ἕν. Οὐκοῦν αὐτὸ μὲν ἑαυτὸ ποιεῖ οὐχ ἕν, τὸ δὲ ἓν αὐτό καὶ ὡς ἓν ἀπεργάζεται φθάνον αὐτοῦ τὴν διάκρισιν τῇ ἑαυτοῦ ἑνώσει. Τὸ μὲν ἄρα οὐχ ἓν διακρίνεται ἀπὸ τοῦ ἑνός, ὅτι γίνεται οὐχ ἕν,

ajunge la o asemenea distincție față de unu, încât să fie nevoie de conversiunea prin cunoaștere.

Incognoscibilitatea unului

Travaliile aporetice

Toate aceste argumente neagă posibilitatea de a înainta spre unu prin cunoaștere. Dar cine ar putea fi arbitrul unor asemenea argumente ce se contestă unele pe altele în privința unor chestiuni atât de importante? Zeii înșiși cunosc adevărul deplin despre aceste lucruri, însă trebuie ca și noi să ne încumetăm să desăvârșim | travaliile[242] aporetice, în măsura în care providența divină și puterea noastră ne permit accesul la adevărul căutat.

Totul este după unu

Fiecare lucru este unu, dar și non-unu

Ce înseamnă procesiunea de la unu a celor <ce provin> de la el, în ce manieră se realizează și cum am putea ieși din aporiile legate de ea, <toate acestea> le vom lămuri cu prima ocazie. Acum însă, trebuie să reținem faptul că totul este după unu: căci unul nu este singur, ci după el sunt cele plurale și diferențiate. Și este evident că acestea nu sunt unul însuși, căci sunt distinse de el, chiar dacă în felul acesta ele nu mai sunt fiecare un unu, ci fiecare devine și non-unu. Dar
R51 acest non-unu nu este o negație, ci este situare a celui din afara unului, iar acesta <din afara unului> este și el unu, însă nu în măsura în care este non-unu și în afara unului, ci în măsura în care el nu s-a separat complet de unu, ci pare înrădăcinat în unu, astfel că non-unul există datorită unului[243]. Prin urmare, se observă că, pe de o parte, non-unul se distinge de unu prin natura sa, cea a non-unului distins, iar, pe de altă parte, unul îl cuprinde <pe non-unu> și nu îl părăsește nici măcar în măsura <în care non-unul se distinge>, deoarece chiar și non-unul, care ar fi la un moment dat în afara unului, este încă unu prin participare, atunci când devine non-unu. Astfel, el se face pe sine însuși non-unu, însă unul îl desăvârșește ca unu, depășind distincția aceluia, prin unificarea sa.

τὸ δὲ ἓν οὐ διακρίνεται τοῦ οὐχ ἑνός, ὅ γε καὶ τὸ οὐχ ἕν, καίτοι διαστάν, ὅμως ἓν ποιεῖ. Τοσοῦτον ἀπέχει W77 τοῦ διακρίνεσθαι ὥστε οὐδὲ ἀφιέντος, ἀφίεται, ἀλλὰ καὶ προλαμβάνει τῇ ἑνιζούσῃ μεθέξει τὴν ἐκείνου διακρίνουσαν ὕπαρξιν· οὐ γὰρ ἂν οὐδ᾽ ὕπαρξις εἴη τινὸς ἄνευ τοῦ ἑνός, ὥστε καὶ τὴν ὕπαρξιν ἡ μέθεξις συνίστησι, τοῦτο δέ ἐστι, τὴν διάκρισιν ἡ ἕνωσις. Τοῦτο δὲ οὐ πάνυ θαυμασόμεθα, οὐδ᾽ ὅσον καὶ ἀπιστῆσαι τῷ ῥηθέντι, ἐὰν ἐννοήσωμεν τὴν τοῦ ἑνὸς φύσιν οὔτε ποιεῖν οὔτε πάσχειν τὴν διάκρισιν πεφυκυῖαν.

Ἐξετάσωμεν δὲ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐμφανοῦς εὐθυντῆρος ἁπάσης ἀληθείας ἡλίου. Τῷ γὰρ ἀνεῳγότι ὀφθαλμῷ καὶ μὴ ὁρῶντι διά τινα γλαύκωσιν πάρεστι μὲν ὁ ἥλιος, ὥσπερ τῷ ὁρῶντι, ὁ δὲ οὐ πάρεστιν τῷ ἡλίῳ διὰ τὴν οἰκείαν ἀπόστασιν. Καὶ μὴ φοβώμεθα τὰς λογικὰς ἀξιώσεις· ἐπὶ γὰρ τῶν ὁμοφύλων αὗται χώραν ἔχουσιν, ἐφ᾽ ὧν τὰ πρός τι ἰσάξιά πως ἢ ὁμοφυῆ.

Ἐπεὶ καὶ τὸ εἶδος ἕτερον τῆς ὕλης· ἆρα οὖν καὶ ἡ ὕλη τοῦ εἴδους ἑτέρα; Ἀλλ᾽ ἡ ἑτερότης εἶδός ἐστιν· οὐκ ἄρα ἑτέρα ἡ ὕλη. Καὶ τὸ εἶδός διακέκριται τῆς ὕλης, ἀλλ᾽ οὐ διακεκριμένης καὶ ταύτης, ἄλλ᾽ ἡ διάκρισις ἐν τῷ εἴδει μεμένηκεν, οὐ δυνηθεῖσα παρελθεῖν εἰς τὴν ὕλην.

R52 Εἰ τοίνυν οὕτω διεκρίθη τι ἀπὸ τοῦ μὴ διακριθέντος, W78 τί κωλύει τό γε αὐτὸ διακριθὲν ἰάσασθαι τῇ ἐπιστροφῇ τὴν διάκρισιν, ἵνα μὴ μόνον τὸ ἓν αὐτῷ παρῇ,

Non-unul se distinge de unu, dar unul nu se distinge de non-unu

Așadar, non-unul se distinge de unu pentru a deveni non-unu, dar unul nu se distinge de non-unu, ci el face chiar și pe non-unu să fie unu în același timp, chiar dacă este separat. | Unul se sustrage atât de mult faptului de a fi distins, încât nu-l părăsește nici măcar pe cel care-l părăsește pe el; unul înglobează deja — printr-o participare unificatoare — subzistența aceluia care se distinge: căci fără unu nu poate exista nici o subzistență, a nici unui lucru; prin urmare, participarea constituie subzistența, ceea ce înseamnă că și unificarea <constituie> distincția[244]. Acest lucru nu este prea surprinzător — nu într-atât încât să nu acceptăm cele spuse — dacă ne gândim că natura unului nu este capabilă nici să producă distincția, nici să fie afectată de distincție.

Exemplul soarelui

Să examinăm însă același lucru și în ceea ce privește soarele, judecătorul vizibil al oricărui adevăr. Astfel, pentru ochiul deschis, dar care nu vede din cauza unui glaucom, soarele este totuși prezent, așa cum este prezent și pentru cel ce vede; însă cel ce nu vede nu este prezent în fața soarelui, datorită propriei sale deficiențe. Și să nu ne temem de exigențele logice, căci acestea se aplică asupra lucrurilor din aceeași specie, în care termenii relativi au aceeași valoare sau o natură asemănătoare[245].

Exemplul materiei și formei

Astfel, dacă forma este diferită de materie, trebuie oare ca și materia să fie diferită de formă? Dar diferența este formă, de aceea materia nu este diferită[246]. Așadar, forma se distinge de materie, dar materia nu se distinge; distincția își are manența în formă și nu a putut trece în materie. |

Cele ce se disting față de unu se pot și converti spre el

Dar, dacă ceva s-a distins în felul acesta față de cel
R52 care nu se distinge, ce împiedică pe cel distins să remedieze această distincție prin conversiune, astfel încât nu doar unul să fie prezent celui distins, ci și cel

ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τῷ ἑνί; Καὶ δῆλον ὅτι κατὰ τὰ μέτρα ἧς διακρίσεως, ἐγγύθεν ἢ πόρρωθεν. Ὡς γὰρ ἕκαστον ἀπʼ αὐτοῦ διακρίνεσθαι πέφυκεν, οὕτω καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτὸ δύναται· καὶ ὥσπερ αὐτὸ μένει ἀδιάκριτον πρὸς ἕκαστον διακρινόμενον, οὕτω καὶ πρὸς ἕκαστον ἐπιστρεφόμενον τὸ αὐτὸ μένει, καὶ ἓν τέλος ἁπάντων ἐστὶν ἀδιάκριτον· ὡς δὲ τὸ αὐτὸ ὂν ἑκάστῳ προϊόντι σύνεστιν τῷ ἐκείνου καλούμενον ἰδιώματι, οἷον οὐσιῶδες ἕν, καὶ ζωτικὸν ἕν, καὶ νοερὸν ἕν, αὐτὸ μὲν πανταχοῦ ἕν, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων παρονομαζόμενον (οὔπω μερισθὲν αὐτό φημι ταῖς πολλαῖς ἰδιότησι τῶν θεῶν, ἀλλὰ τὸ ἁπλῶς ἐν ἑκάστῳ ἓν πρὸ τοῦ τινὸς ἑνὸς θεωρῶ, καλῶ δὲ αὐτὸ ὅμως ἀπὸ τῶν οἷς πάρεστι, κἂν ἀδιάφορον ᾖ καὶ πᾶν ἓν ἑκαστάχου), οὕτω δήπου καὶ τέλει ὄντι τῷ αὐτῷ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάκρισιν ἕκαστον ἐντυγχάνον ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν τελειώσεως ὀνομάζει αὐτὸ, τοιοῦτον τιθέμενον εἶναι, οἵῳ ἐνέτυχεν, καὶ οἵου ἔτυχεν. Καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνο πάντα ὂν κατὰ τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἑνός, ἑκάστῳ σύνεστιν ὡς ἴδιον αὐτοῦ ῥίζωμα, καὶ ἑκάστῳ φαίνεται ὡς ἴδιον αὐτοῦ τέλος· ἃ γὰρ πάντα μεμερισμένως ἐστί, ταῦτα ἐκεῖνο κατὰ τὸ ἕν, οὐ δυνάμει, ὡς ἂν οἰηθείη τις, οὐδὲ κατʼ αἰτίαν W79
τὴν οὔπω ὄντων, ἀλλʼ εἰ θέμις εἰπεῖν, καθʼ ὕπαρξιν οὖσάν τε καὶ ὄντων, ἀλλὰ μίαν, καὶ μίαν παμφόρου φύσεως. Ὥσπερ οὖν ἑκάστῳ τῶν ἄλλων, οὕτω καὶ τῷ γνωστικῷ σύνεστιν ἕν ὡς γνωστικόν, πρόκειται δὲ ὡς γνωστόν, οὐ τῷ ἑκάτερον εἶναι, ἀλλὰ τῷ συναμφότερον ὑπὲρ ἑκάτερον, ὡς δὲ ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ὑπὲρ τὸ συναμφότερον· πάντα γάρ ἐστιν οὐκ ἀπὸ τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ πρὸ τῆς διακρίσεως.

distins să fie prezent față de unu. Și, evident, conform gradelor de distincție, acesta va fi fie mai aproape, fie mai departe <de unu>. Căci, așa cum fiecare este capabil să se distingă, la fel poate să se și convertească spre unu și, așa cum unul rămâne nedistins față de fiecare dintre cele ce se disting, la fel rămâne același și față de fiecare dintre cele ce se convertesc, căci el este scopul unic și nedistins al tuturor[247]. Unul este același și coexistă cu fiecare dintre cele ce proced, fiind numit după proprietatea fiecăruia: de exemplu, <este numit> unu substanțial, unu vital, unu intelectiv, dar el rămâne în fiecare caz unu, deși îl numim pornind de la cele ce participă (și nu mă refer la unul divizat de multiplele proprietăți ale zeilor, ci la cel care este unu absolut în fiecare <dintre participante>, pe care îl consider anterior unului determinat, dar îl numesc totuși pornind de la cele cărora le este prezent, deși el este nediferențiat și unu întreg, în fiecare caz). Tot astfel, fiecare <participant> întâlnește o perfecțiune corespunzătoare distincției sale și identifică <unul> pornind de la această perfecțiune a sa, considerând că <unul> este așa cum l-a întâlnit și cum l-a primit. Căci unul acela, fiind totul prin subzistența unului, coexistă cu fiecare lucru, ca o rădăcină proprie lor, și se arată fiecăruia ca scop propriu; căci toate cele ce sunt <în> totul în mod divizat, <toate acestea este> și unul, însă conform unului, dar nu în potență, așa cum s-ar putea crede, | nici drept cauză a celor ce încă nu sunt, ci, dacă se poate spune așa, conform subzistenței reale a celor ce sunt, anume <subzistența> unică a naturii unice care produce totul. Dar atunci, așa cum coexistă cu fiecare dintre celelalte, unul va coexista și cu cunoscătorul, anume ca unu cunoscător; de asemenea, el se prezintă drept <unu> cognoscibil. Totuși, el nu este nici una dintre acestea două,

Unul coexistă cu fiecare dintre cele ce proced

Οὕτω γὰρ ἔσται κατὰ ἀλήθειαν πάντα πρὸ πάντων, οὐκ ἀτελῶς, ὡς δυνάμει, οὐδὲ κατ' αἰτίαν, ὡς μήπω πάντα, ἀλλὰ πάντα κατὰ ὕπαρξιν τὴν ἀδιάκριτον, οὐ τὴν ἡνωμένην πρὸ πάντων, ἀλλὰ τὴν πάντων ὑπερηπλωμένην, τῇ ἑαυτῆς ἁπλότητι πάντα οὖσαν οἷα καὶ ὅσα τὰ προελθόντα κατὰ διάκρισιν. Καὶ τὰ κυρίως πάντα ἐκεῖνο· τὰ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ διακριθέντα ἡ διάκρισις ἠμύδρωσεν κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῆς. Ἀλλὰ δὴ καὶ τούτων ἕκαστον αὐτὸ ἑαυτοῦ κυριώτερόν ἐστιν
R53 ἐν τῇ μίᾳ συντάξει τῶν πάντων, ἀπολειπόμενον δὲ καὶ ταύτης ἀεὶ μερικώτερον γίγνεται καὶ ὑποδεέστερον, πλὴν ὅτι τῶν ἰδιοτήτων αἱ μὲν οἰκειότερον ἔχουσι πρὸς τὴν ἧττω διάκρισιν, αἱ δὲ πρὸς τὴν μείζω, διόπερ ἄλλαι ἀλλαχοῦ ἐκφαίνονται. Περὶ μὲν οὖν τούτων οὐ καιρὸς ἐπεξάγειν τὴν διηκριβωμένην ἐξέτασιν.

Τὸ δὲ οὖν ἓν πάντα πρὸ πάντων καὶ γνωστόν ἐστι W80
καὶ γνωστικόν, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, οὔτι γε ὡς λέγω, καὶ ὡς ἔστιν ἕκαστον (ἐν διακρίσει γὰρ ταῦτα, καὶ ἀντιδιῄρηται πρὸς ἄλληλα), ἀλλ' ὡς ἓν τῷ ἑκάστῳ συνὸν τῶν διακεκριμένων ἰδιοτρόπως τῷ ᾧ σύνεστιν. Τὸ γὰρ ἀνθρώπου ἓν ἀληθέστερος ἄνθρωπος, καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἀληθεστέρα ψυχή, καὶ τὸ σώματος ἀληθέστερον σῶμα· οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἡλίου καὶ τὸ σελήνης ἀληθεστέρα σελήνη καὶ ἀληθέστερος ἥλιος· ἀλλ' ὅμως οὐδὲν τούτων τῶν διακεκριμένων, ὧν τέ ἐστιν ἀληθέστερον, μόνον δὲ ἓν τὸ ἑκάστου προϊδρυμένον. Συνάγαγε δέ μοι καὶ τὸ ἑκάστῳ συνόν, ὃ δοκεῖ

ci este ansamblul lor, superior fiecăruia sau, mai precis, este superior ansamblului: căci el este totul nu pornind de la distincție, ci anterior distincției[248].

Unul este totul prin simplitatea sa

Astfel, unul va fi cu adevărat totul anterior totului, însă nu în maniera imperfectă a potenței, nici conform cauzei — ca și cum totul nu ar fi încă —, ci va fi totul conform subzistenței celei nedistinse, nu cea unificată anterior totului, ci subzistența supra-simplificată a totului[249], care este, prin simplitatea ei, toate cele ce proced conform distincției, așa cum sunt și atâtea câte sunt ele. Iar acela este totul în sens propriu: căci, prin natura ei, distincția a slăbit pe cele ce se disting pornind de la unul. Dar, chiar și dintre acestea, fiecare <lucru> este el însuși într-un sens mai
R53 propriu doar în cadrul coordonării unice a totului, iar dacă se îndepărtează de aceasta <el> devine din ce în ce mai parțial și inferior; numai că, dintre proprietățile <lucrurilor>, unele se disting mai mult, iar altele mai puțin; de aceea, unele apar într-o parte, iar altele apar în altă parte <a totului>. Dar asupra acestui subiect nu este momentul potrivit pentru a începe o analiză amănunțită. |

Unul este fiecare lucru, pentru că el coexistă cu fiecare

Așadar, unul-tot anterior totului este și cognoscibil și cunoscător și fiecare dintre celelalte <lucruri>; însă nu așa cum le enunț și așa cum este fiecare în parte (căci ele sunt în distincție și distinse în mod opozitiv una față de alta), ci ca unul care coexistă cu fiecare dintre cele distinse, în maniera particulară a aceluia cu care coexistă. Căci unul omului este omul mai real, <unul> sufletului este sufletul mai real, iar al corpului este corpul mai real, și la fel și al soarelui și al lunii, adică luna mai reală și soarele mai real; însă <unul> nu este ceva dintre acestea distinse, față de care el este mai real, ci el este numai unu, așezat înaintea fiecăruia. Dar să-mi reunești acest unu care

μεμερίσθαι, εἰς τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον καὶ ὄντως ἕν· ἴσως γὰρ οὐδὲ ἐμερίσθη, μένον δὲ τὸ αὐτὸ πᾶσι πάρεστιν καὶ ἑκάστῳ ὡς ἴδιον, οὐ μεριζόμενον, διὰ τὸ πάντα ὂν κατὰ τὸ ἓν μὴ δεῖσθαι τοῦ μερισμοῦ.

Ἆρα οὖν γιγνώσκει; Ἢ τοῦτο τῆς διακρίσεως ἴδιον. Οὐδ' ἄρα γιγνώσκεται; καὶ τοῦτο γὰρ διακρίσεως, εἰ καὶ τοῦτο ἀληθές, ὡς ἀντικείμενον τὸ γιγνώσκει τῷ γιγνώσκεται· οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐκείνῳ ἁρμόζει, οὐδὲ γὰρ τὸ ἓν ἁρμόζει, οὐδὲ τὰ πάντα· ἀντίκειται γὰρ καὶ ταῦτα καὶ μερίζει ἡμῶν τὴν ἔννοιαν. Ἐὰν μὲν γὰρ εἰς τὸ ἁπλοῦν ἀποβλέψωμεν, καὶ τὸ ἓν ἀπόλλυμεν τὸ παμμέγα ἐκείνου παντελές· ἐὰν
δὲ πάντα ὁμοῦ ἐννοήσωμεν, ἀφανίζομεν τὸ ἓν καὶ W81
ἁπλοῦν. Αἴτιον δὲ ὅτι ἡμεῖς διῃρήμεθα καὶ εἰς διῃρημένας ἰδιότητας ἀποβλέπομεν, γλιχόμενοι δὲ ὅμως τῆς ἐκείνου γνώσεως ἡστινοσοῦν, συμπλέκομεν ὁμοῦ πάντα χρήματα, εἴ πως οἷοί τε εἴημεν καὶ οὕτως ἐπιλαβέσθαι τῆς μεγάλης φύσεως. Εὐλαβούμενοι δ' ὅμως τὴν πάντων πληθὺν συνεισαγομένην ἢ τὸν τοῦ ἑνὸς ἀπεστενωμένον ἰδιασμόν, τῷ ἁπλῷ καὶ πρώτῳ χαί-
R54 ροντες εἰς τὸν ἀρχῆς λόγον τῆς πρεσβυτάτης, οὕτω δὴ τὸ ἓν αὐτῷ προσάγομεν, οἷον σύμβολον τῆς ἁπλότητος, ἐπεὶ καὶ τὰ πάντα, οἷον σύμβολον τῆς πάντων περιοχῆς, τὸ δ' ἐπ' ἀμφοῖν ἢ πρὸ ἀμφοῖν οὔτε ἐννοεῖν οὔτε ὀνομάζειν ἔχομεν.

Καὶ τί θαυμαστὸν εἰ περὶ ἐκεῖνο ταῦτα πάσχομεν, οὗ καὶ ἡ διακεκριμένη γνῶσις ἑνιαία ἐστίν, ἧς οὐκ αἰσθανόμεθα; Ἀλλὰ καὶ περὶ τὸ ὂν τοιαῦτα ἕτερα πεπόνθαμεν· τὸ γὰρ ὂν ἰδεῖν ἐπιχειροῦντες αὐτὸ ἀφίε-

coexistă cu fiecare și care pare divizat, cu unul cel comun, indivizibil și real; probabil că el nici nu a fost divizat, ci rămâne același și este prezent tuturor lucrurilor, fiecăruia în mod particular, însă nu divizat, pentru că el este totul conform unului și nu are nevoie de diviziune.

Dar unul însuși nu este divizat, ci este totul conform unului

Dar oare el cunoaște? Însă a cunoaște este propriu distincției. Dar atunci, el nici nu este cunoscut? Căci și aceasta ține de distincție, dacă este adevărat că a cunoaște este opus lui a fi cunoscut: nimic dintre acestea nu se potrivește aceluia și nici măcar unul nu i se potrivește, nici totul, căci și acestea sunt opuse și împart gândirea noastră. Astfel, dacă ne îndreptăm atenția spre <cel care este> simplu și unu, pierdem imensitatea perfectă a aceluia, iar dacă gândim totul împreună, atunci facem să dispară | unul și simplul[250]. Iar aceasta se întâmplă din cauză că noi suntem divizați și privim spre proprietăți divizate; iar dacă dorim să cunoaștem într-un fel pe acela, reunim toate lucrurile împreună, pentru ca măcar așa să putem percepe acea natură grandioasă, având în același timp grijă să nu se strecoare pluralitatea totului și nici particularitatea strictă a unului; ne mulțumim astfel cu R54 cel simplu și primul, în sensul său de principiu cel mai venerabil. În felul acesta, îi atribuim unul ca simbol al simplității, așa cum îi atribuim și totul ca simbol al cuprinderii totului; însă ceea ce este dincolo de ambele și anterior ambelor, pe acesta nu putem nici să îl concepem, nici să îl numim.

Gândim unul și totul în opoziție și distincție

Unul ca simbol al simplității și totul ca simbol al cuprinderii

Și de ce ne-ar surprinde că trecem prin toate aceste <aporii> în legătură cu unul, cel pentru care chiar și cunoașterea distinsă este unitară, <cunoaștere> pe care noi nu o sesizăm[251]? Totuși, chiar și în privința ființei trecem prin niște <aporii> asemănătoare, căci,

Aceeași aporie în privința ființei

μεν, τὰ δὲ στοιχεῖα αὐτοῦ περιτρέχομεν, πέρας καὶ ἄπειρον, ὥς φασιν. Ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἀληθέστερον ἐννοήσωμεν, ὅτι καὶ τοῦτο πλήρωμα τῶν πάντων ἐστὶν ἡνωμένον, τὸ μὲν πάντων εἰς πλῆθος ἡμᾶς καταφέρει, τὸ δὲ ἡνωμένον ἀφανίζει τὸ πάντων.

Ἀλλ᾽ οὔπω γε οὐδὲ τοῦτο θαυμαστέον· καὶ γὰρ καὶ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἰδεῖν βουλόμενοι, τὰ στοιχεῖα αὐτοῦ περιθέομεν, τὸ δὲ ἓν αὐτοῦ ἐπιποθοῦντες ἀπόλλυμεν τὰ στοιχεῖα· ὁμοῦ δὲ ἕκαστον εἶδος ἓν καὶ πολλά, οὐ τῇ μὲν ἕν, τῇ δὲ πολλὰ, δι᾽ ὅλου δὲ ὅλον τοιοῦτον, ὃ μὴ δυνάμενοι ἀθρόον ἑλεῖν, ἀγαπῶ- W82
μεν αὐτῷ προσβαλεῖν μετὰ τοῦ μερισμοῦ τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν.

Ἀναρριχώμενοι δὲ ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες εἰς τὸ ἀμεριστότερον συναισθανόμεθά πῃ καὶ ἐν τῷ μερισμῷ τοῦ μονοειδοῦς· ἀτιμάζομεν γοῦν αὐτὸν πρὸς τὴν ἐκείνου ἀθρόαν ἀντίληψιν, οὐκ ἂν τοῦτο συννοοῦντες, εἰ μὴ τῆς ἀθρόας νοήσεως ἴχνος τι ἐν ἡμῖν διεσείετο, καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ἐξαίφνης ἀνάπτεται φῶς ἀληθείας ὥσπερ ἐκ πυρείων προστριβομένων. Αἱ γὰρ μερισταὶ ἔννοιαι συναγειρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι, κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν συννεύουσαν κορυφὴν τελευτῶσιν, ὥσπερ εἴς τινα σύμπτωσιν, οἷον τὴν κατὰ τὸ κέντρον ἐν κύκλῳ, τὰ πέρατα τῶν ἀπὸ τῆς περιφερείας ἐπειγομένων εἰς τὸ κέντρον πολλῶν εὐθειῶν. Καὶ οὕτω δὲ ἔχουσι μεμερισμένως μέν, εἰς δὲ τὸ ἀμέριστον παραβαλλομένοις, ἴχνος τι γνώσεως προδιασείεται τοῦ εἴδους ἐν ἡμῖν, ὥσπερ τοῦ κέντρου ἀφανοῦς ὄντος παρέχεταί τινα

dacă încercăm să surprindem ființa, o lăsăm pe ea și alergăm după elementele ei, adică după limitat și nelimitat, cum se spune[252]. Și chiar dacă vom gândi că ființa este pleroma unificată a totului, ceea ce e mai adevărat, totuși, acest „totul“ ne trage înspre pluralitate, iar „unificatul“ face să dispară „totul“[253].

Aceeași aporie în privința formelor

Dar nici acest lucru nu trebuie să ne surprindă, căci, chiar și atunci când vrem să vedem fiecare formă în parte, alergăm după elemente ei, iar dacă țintim spre unul formei, distrugem elementele sale; totuși, fiecare formă este în același timp și unu și plural, iar nu într-o măsură unu și într-o măsură plural, ci este astfel ca întreg și în întregul ei; dar pentru că nu putem | percepe în mod compact, ne mulțumim să o abordăm în diviziunea gândurilor noastre.

[*Simplificarea gândirii înspre unu*]

Avem în noi o urmă a cunoașterii unului

Pe măsură ce urcăm spre cel mai indivizibil ca pe o creastă abruptă[254], avem într-un fel conștiința celui ce este unitar — chiar dacă suntem în diviziune — sau, cel puțin, considerăm că <diviziunea> este inadecvată pentru o percepere plenară a aceluia. Dar n-am putea înțelege acest lucru, dacă nu ar zvâcni în noi o anumită urmă a cunoașterii plenare; tocmai aceasta face să țâșnească deodată lumina adevărului, ca din două bucăți de lemn frecate între ele[255]. Căci gândurile divizate se reunesc și concură între ele, sfârșind în vârful ce se convertește spre cel unitar și simplu, ca într-o anume coincidență, cum este cea din centrul unui cerc, în care se reunesc extremitățile razelor ce pornesc de la circumferință[256]. Tot așa suntem și noi într-o stare de divizare, dar când ne îndreptăm spre cel indivizibil, o anumită urmă a cunoașterii formei zvâcnește în noi, așa cum obținem o reprezentare

Cunoaștem pe cel unitar prin reunirea gândurilor noastre divizate

ἀμυδρὰν ἔμφασιν ἡ τοῦ κύκλου πρὸς τὸ μέσον ἐπ' R55 ἴσης πανταχόθεν ἐπινοουμένη μία σύμπτυξις. Τῷ δὲ αὐτῷ τρόπῳ καὶ εἰς τὸ ὂν ἀναβαίνομεν, πρῶτον μὲν ἕκαστον εἶδος, ὃ δὴ μεμερισμένον ἡμῖν προσπίπτει, ἐπινοοῦντες ἀμέριστον οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡνωμένον, τὰ ἐν ἑκάστῳ πολλὰ συγχέαντες, εἰ χρὴ οὕτως εἰπεῖν, εἶτα καὶ πάντα ὁμοῦ λαβόντες διακεκριμένα καὶ τὰς περιγραφὰς ἀνελόντες, ὥσπερ πολλὰ ὕδατα ἓν ὕδωρ ποιοῦντες ἀπερίγραφον, πλὴν ὅτι οὐ τὸ W83 ἐκ πάντων ἡνωμένον ἐπινοοῦμεν ὡς τὸ ἓν ὕδωρ, ἀλλὰ τὸ πρὸ πάντων, ὡς τὸ τοῦ ὕδατος εἶδος πρὸ τῶν διωρισμένων ὑδάτων. Οὕτως ἄρα καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναπλούμεθα, πρότερον μὲν συναγείροντες, αὖθις δὲ ἀφιέμενοι τῶν συναγειρομένων εἰς τὴν τούτων ὑπερηπλωμένην τοῦ ἑνὸς ἐκείνου ὑπεροχήν.

Ἆρα οὖν ἀναβάντες ἐντετυχήκαμεν αὐτῷ ὡς γνωστῷ, ἢ βουληθέντες ὡς τοιούτῳ ἐντυχεῖν ἀνελύθημεν εἰς τὸ ἄγνωστον; Ἢ ἀληθὲς ἑκάτερον· καὶ γὰρ ὡς γνωστῷ πόρρωθεν ἐντυγχάνομεν, καὶ ἐπειδὰν αὐτῷ ἑνωθῶμεν, ὑπερβάντες ἡμῶν τὸ γνωστικὸν τοῦ ἑνός εἰς τὸ ἓν εἶναι περιιστάμεθα, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸ ἄγνωστον εἶναι ἀντὶ γνωστικοῦ. Αὕτη μὲν οὖν ἡ συναφὴ ὡς ἑνὸς πρὸς ἓν ὑπὲρ γνῶσιν, ἐκείνη δὲ ὡς γνωστικοῦ πρὸς γνωστόν.

Καὶ πῶς γνωστόν, εἰ μόνον ἕν; Οὕτω μὲν ὡς ἀντερείδειν τὴν γνῶσιν, οὐ γνωστόν, οὐδ' ὡς νόθῳ λογισμῷ κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον γνωστόν, ᾧ καὶ τὴν ὕλην γιγνώσκομεν, καίτοι τὸ γνωστὸν οὐκ ἔχουσαν·

slabă a centrului invizibil dacă ne imaginăm replierea R55 unică și uniformă a cercului spre mijloc. În același fel înaintăm și spre ființă: mai întâi, ne imaginăm fiecare formă — care nouă ne apare divizată — nu numai indivizibilă, ci și unificată, contopind, dacă trebuie să spunem așa, <elementele> plurale din fiecare; apoi, punem împreună toate formele distinse și eliminăm delimitările, așa cum din mai multe ape facem o singură apă | necircumscrisă; numai că unificatul <alcătuit> din toate nu ni-l imaginăm ca pe o apă unică, ci ca anterior totului, așa cum forma apelor este anterioară apelor determinate. Tot așa simplificăm <gândirea noastră> și înspre unu: mai întâi reunim, iar apoi părăsim pe cele reunite și ne ridicăm spre transcendența acelui unu, care este supra-simplificat deasupra acestora.

Simplificarea gândirii înspre unu

[*Suprimarea cunoașterii în unificare*]

Dar, înaintând, am întâlnit oare unul ca pe ceva cognoscibil ? Sau poate că, vrând să-l întâlnim așa, am fost reduși la incognoscibil? Mai degrabă, ambele sunt adevărate, căci de departe îl întâlnim ca pe un cognoscibil, dar după ce ne-am unit cu el, depășind capacitatea noastră de a cunoaște unul, ajungem să fim unul, adică în loc să fim cel ce cunoaște, ajungem să fim incognoscibilul <însuși>. Acest al doilea contact este dincolo de cunoaștere, ca un contact al unului cu unul, pe când cel dinainte este contactul cunoscătorului cu cognoscibilul.

Unificarea este superioară cunoașterii

Dar cum este <unul> cognoscibil, dacă el este doar unu? Căci nu este cognoscibil ca un obiect în care cunoașterea s-ar sprijini, nici nu este cognoscibil prin raționamentul hibrid[257], așa cum s-a spus mai sus; prin acest raționament <hibrid> cunoaștem ma-

De la depărtare, unul pare cognoscibil

εἶδος γάρ τι καὶ τὸ γνωστόν, ἤ τι τῶν ὄντων, ἡ δὲ τὸ μὴ ὂν καὶ ἀνείδεος. Ὡς οὖν τῷ εὐθεῖ τὸ διεστραμμένον, φασίν, οὕτω καὶ τῷ γνωστῷ τὸ ἄγνωστον καθυπονοοῦμεν· τρόπος δὲ ὅμως καὶ οὗτος γνώσεως. Γνωστὸν ἄρα καὶ ἐκεῖνο κατὰ τοσοῦτον ὅτι οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν προσιοῦσαν, ἀλλὰ πόρρωθεν μὲν ὡς γνωστὸν φαντάζεται καὶ ἐνδίδωσι τὸν ἑαυτοῦ γνωρισμόν, ὅσῳ W84
δὲ μᾶλλον πρόσεισιν, οὐ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων τοσούτῳ μᾶλλον γιγνώσκει ᾧ πρόσεισιν, ἀλλὰ τοὐναντίον ἧττον, ἐκλυομένης ὑπὸ τοῦ ἑνὸς εἰς ἀγνωσίαν τῆς γνώσεως· εἰκότως, ἐπειδὴ προσδεῖται μὲν ἡ γνῶσις διακρίσεως, ὡς εἴρηται πρότερον, πλησιάζουσα δὲ τῷ ἑνί συμπτύσσεται εἰς ἕνωσιν ἡ διάκρισις, ὥστε καὶ ἡ
R56 γνῶσις ἀναχεῖται εἰς ἀγνωσίαν. Οὕτω γάρ που καὶ ἡ Πλάτωνος ἀπαιτεῖ ἀναλογία· καὶ γὰρ τὸν ἥλιον τὴν μὲν πρώτην ἐπιχειροῦμεν ὁρᾶν, καὶ πόρρωθέν γε ὁρῶμεν· ὅσῳ δὲ μᾶλλον αὐτῷ πρόσιμεν τοσούτῳ ἔλαττον αὐτὸν ὁρῶμεν· καὶ τελευτῶντες οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλα ὁρῶμεν, ἀντὶ φωτιζομένου ὄμματος αὐτοφῶς γενόμενοι.

Ἆρα οὖν ἄγνωστον τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ ἕν, εἰ καὶ τὸ ἄγνωστον ἄλλο παρὰ τὸ ἕν; Τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ βούλεται εἶναι, σὺν ἄλλῳ δὲ οὐδενί. Τὸ μὲν δὴ ἀντιδιῃρημένον τῷ γνωστῷ ἄγνωστον, τὸ <δ’> ἐπέκεινα τοῦ ἑνός πάντῃ ἀπόρρητον, ὅπερ οὔτε γιγνώσκειν οὔτε ἀγνοεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ’ ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν, οὗ τῇ γειτονήσει ἐπιλυγάζεται καὶ τὸ ἕν· ἐγγυτάτω γὰρ ὂν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς, εἰ θέμις οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης.

teria, deși în ea nu există cognoscibil, deoarece și cognoscibilul este o formă sau una dintre ființe, pe când materia este neființă și informă. Totuși, așa cum se spune că prin cel drept cunoaștem pe cel curb, tot astfel și prin cognoscibil presupunem incognoscibilul, căci și aceasta este o manieră de a cunoaște. Așadar și unul este cognoscibil în sensul că, deși nu suportă cunoașterea care se apropie de el, totuși, de la depărtare el apare drept cognoscibil și ne oferă acest mod de a-l recunoaște. | Dar pe măsură ce <cunoașterea> se apropie, el nu este cunoscut mai mult, așa cum se întâmplă în cazul celorlalte lucruri, ci, din contră, este cunoscut mai puțin, căci unul împinge cunoașterea în necunoaștere, ceea ce este un lucru firesc, de vreme ce cunoașterea are nevoie de distincție — așa cum s-a spus mai sus — pe când, dacă se apropie de unu, distincția se repliază într-o unificare și, de aceea, R56 cunoașterea este cufundată în necunoaștere. Poate că și analogia lui Platon[258] arată același lucru, căci la început încercăm să vedem soarele și de la depărtare chiar îl vedem, dar cu cât ne apropiem mai mult de el, cu atât îl vedem mai puțin și sfârșim prin a nu-l mai vedea nici pe el, nici altceva, căci, în loc de privire luminată, am devenit lumina însăși.

Când ne apropiem de unu, cunoașterea este suprimată

Analogia cu soarele

Atunci poate că unul este incognoscibil prin natura lui proprie, chiar dacă incognoscibilul este ceva diferit de unu[259]? Dar unul vrea să fie în sine, iar nu împreună cu altceva. În schimb, incognoscibilul este distins în mod opozitiv de cognoscibil, pe când cel de dincolo de unu este absolut inefabil; <el este> cel despre care recunoaștem că nu este posibil nici a-l cunoaște, nici a nu-l cunoaște, ci că avem o supra-necunoaștere față de cel a cărui proximitate ascunde chiar și unul: căci fiind cel mai apropiat de acest principiu, dacă este permis a spune așa, <unul> rămâne în tăcerea de acolo ca într-un sanctuar de nepătruns. |

Unul rămâne ascuns în sanctuarul inefabil

Διὸ καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ οἱ λόγοι τῷ Πλάτωνι περιτρέ- W85 πονται· ἐγγὺς γάρ ἐστι τῆς πανταχῇ τοῦ πρώτου περιτροπῆς, διήνεγκε δὲ ἐκείνης ὅτι ἓν ἁπλῶς καὶ *** ἔστι κατὰ τὸ ἕν· ἀλλ᾽ ἓν ἐκεῖνο καὶ πάντα ὁμοῦ, τοῦτο δέ ἐστιν ὑπὲρ τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα, ἀμφοῖν ἁπλούστερον, ἐκείνη δὲ οὐδὲ τοῦτο. Καθ᾽ ὅσον οὖν ἐξέβη τοῦ ἀπορρήτου, <ἕν,> ἀλλ᾽ οὐχὶ τὸ διωρισμένον ἕν (τοῦτο γὰρ τελέως γνωστόν), ἀλλὰ τὸ πάντα ἕν, οὐδὲ πάντα ὅσα διώρισται (καὶ ταῦτα γὰρ ἔτι μᾶλλον γνωστά, ἅτε πολλὰ ἤδη), ἀλλὰ τὸ ὁμοῦ πάντα ἕν, ὅπερ ἀπὸ μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχει διακαθαιρόμενον ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸ ἁπλοῦν, ἀπὸ δὲ τῶν πάντων ἔχει ἀναινόμενον τὸ διωρισμένον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπεστενωμένον. Καὶ τούτων μὲν ἑκάτερον γνωστόν, καὶ τὸ συναμφότερον ὡς ἐν δυσὶ γνωστόν· ὃ δέ ἐστι πρὸ ἀμφοῖν, ὃ καὶ ἐνδεικνύμεθα δι᾽ ἐκείνου, τοῦτο αὐτό- R57 θεν οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν, ἀλλὰ δι᾽ εἰκόνος τοῦ συναμφοτέρου γιγνώσκεται τοιοῦτον εἶναι πρὸ τοῦ συναμφοτέρου οἷον μετ᾽ ἐκεῖνο τὸ συναμφότερον.

Καὶ εἰ χρὴ διελόντα φάναι, τὸ μὲν ὄντως γνωστόν ἐστι τὸ ἔν τινι διορισμῷ θεωρούμενον, ὃ καὶ εἶδος ἤδη πώς ἐστιν· τοῦτο γὰρ τῇ οἰκείᾳ περιγραφῇ τὴν περιγράφουσαν ὑπομένει γνῶσιν, διόπερ ἀπὸ τοῦ W86 τοιούτου καὶ ἡ γνῶσις ἄρχεται· τὸ δὲ ἀντίξουν τούτῳ ἐστὶ, πάντῃ ὂν ἄρρητον καὶ οὐδεμιᾶς λαβῆς ἀνεχόμενον· τὸ δὲ ἐν μέσῳ, καὶ τούτου τὸ μὲν πρὸς τοῦ γνωστοῦ, οἷον τὸ ἡνωμένον, καὶ ταύτῃ διαφεῦγον τὴν διορίζουσαν ἢ περιγράφουσαν γνῶσιν, τὸ δὲ πρὸς τοῦ

Sugerăm unul prin unul și prin totul, dar el e anterior ambelor

Din această cauză, chiar și raționamentele lui Platon asupra unului se răstoarnă[260], căci unul este aproape de răsturnarea completă a primului[261], dar este diferit de acela, pentru că este unu absolut și conform unului; astfel, <unificatul> este unu și totul în același timp, pe când unul este deasupra unului și totului, fiind mai simplu decât ambele, iar inefabilul nu este nici măcar atât. Dar, în măsura în care iese din inefabil, <unul> nu este un unu determinat (căci acesta este perfect cognoscibil), ci este totul-unu, însă nu totul determinat (căci și acesta este cognoscibil, într-o măsură și mai mare, fiind deja plural), ci <unul> este simultan totul-unu: de la unul, el are <caracterul de a fi> simplu, purificat de plurale, iar de la totul, el are negarea caracterului determinat și redus al unului[262]. Dintre acestea două, fiecare este cognoscibil, iar ansamblul lor <este cognoscibil> atât cât îl putem cunoaște prin cele două; dar cel pe care îl sugerăm prin acest ansamblu este anterior celor două și nu suportă în el însuși cunoașterea, ci doar prin
R57 imaginea ansamblului știm despre el că este anterior ansamblului, în măsura în care ansamblul este după el[263].

[*De la cognoscibil la incognoscibil*]

Grade de cognoscibil și de incognoscibil

Iar dacă trebuie să vorbim folosind distincții, atunci există pe de o parte cel realmente cognoscibil, pe care îl considerăm într-o anume determinație; aceasta este deja o anumită formă, deoarece, prin propria ei circumscriere, ea se supune cunoașterii care circumscrie; | și tocmai de aceea cunoașterea începe de aici. Pe de altă parte, <există> opusul acestuia, care este complet indicibil și nu suportă să fie cuprins în nici un fel. Apoi, la mijloc există, pe de o parte, cel de lângă cognoscibil, adică unificatul, care

ἀρρήτου, οἷον τὸ ἓν ἁπλῶς καὶ πάντα κατὰ τὸ ἕν, ἐλαχίστην τινὰ καὶ ἀμυδροτάτην ὑπόνοιαν περὶ ἑαυτοῦ παρεχόμενον. Εἰ δέ τι καὶ μέσον τούτων ἐστίν, ὅταν ἕκαστα τούτων διακρίνωμεν, ἐπιστήσομεν.

Νῦν δὲ ἐκεῖνο περὶ τοῦ τοιούτου ἑνὸς ἐπισφραγιζόμενοι λέγομεν ὅτι ὃ μὲν λέγομεν οὐκ ἔστιν οὐδὲ γιγνώσκομεν ὡς ἓν καὶ ὡς πάντα ὁμοῦ, ὃ δὲ ἀπὸ τούτων ὠδίνομεν (ὠδῖνά φημι γνωστικὴν) τοῦτό ἐστι· μέχρι γὰρ ὠδῖνος ἡ γνῶσις αὐτοῦ προελήλυθεν, εἰς δὲ τόκον ἐκβαίνειν πειρωμένη καὶ διάρθρωσιν ἀποπίπτει ἐκείνου εἰς τοὺς τόκους αὐτοῦ. Καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ἐν τῷ μονοβίβλῳ ἀπόρρητον ἀξίωμα κέκληκεν, τὸ κατὰ τὴν ὠδίνουσαν ἐκεῖνο γνῶσιν, ὡς ῥητὸν ἀξίωμα τὸ κατὰ τὴν ἤδη διηρθρωμένην. Τοῦτο δὲ αἴτιον καὶ τῆς ἐπαμφοτεριζούσης ἀεὶ περὶ αὐτοῦ δοκιμασίας καὶ κρίσεως, ποτὲ μὲν ὡς γνωστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀγνώστου ὄντος αὐτοῦ· πῶς μὲν γὰρ τοῦτο, πῶς δὲ ἐκεῖνο. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ Πλάτων ἐν Ἐπιστολαῖς τὸ ποῖόν τι μήν; ἀφαιρεῖ αὐτοῦ, καὶ τοῦτο τῶν κακῶν αἰτιᾶται πάντων τὸν W87
τοῦ ἰδίου μερισμόν κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ τί· τῷ γὰρ ὄντι τοῦτο τιτανικὸν πάσχομεν, καὶ ὅμως τοῦτο τὸ πάθος ἐπὶ τὸ πάντων ἁγιώτατον καὶ παντὸς ὅλου ἀμερέστατον ἀνάγειν ἐπιχειροῦμεν.

R58 Εἰ τοίνυν τὸ τὶ καὶ τὸ ποιὸν ἀφαιρετέον τῆς αὐτοῦ γνώσεως, καὶ τὸ ἓν ἀφαιρετέον, τὶ γὰρ τοῦτο τῶν πάντων· καὶ τὰ πάντα, τινὰ γὰρ τὰ πάντα· τῶν γὰρ ἁπάντων ἕκαστόν τί ἐστι· τινὰ ἄρα καὶ ὁμοῦ. Εἰ οὖν μήτε ὡς ἕν μήτε ὡς πάντα γινώσκεται, τί ἂν εἴη;

se sustrage cunoașterii ce determină sau circumscrie, iar, pe de altă parte, cel de lângă indicibil, adică unul absolut și totul conform unului, care îngăduie asupra sa o minimă, foarte slabă supoziție[264]. Dacă mai există un intermediar și între acestea, vom ști atunci când vom distinge pe fiecare dintre ele.

Travalii cognitive privind unul

Acum însă, întărind acest lucru despre acel unu, spunem că el nu este ceea ce spunem, nici nu îl cunoaștem ca unu și ca totul în același timp, ci el este cel spre care se îndreaptă travaliile noastre ce pornesc de la unu și de la tot (mă refer la travaliile cognitive); căci cunoașterea lui a înaintat până la travaliu[265], însă, încercând să obțină un rod și o expunere articulată, ea recade de la unu înspre roadele produse de ea. Iar aceasta este ceea ce filozoful Proclus, în *Monobiblos*[266], a numit axiomă inefabilă, corespunzând cunoașterii prin travaliu a aceluia, așa cum axioma exprimabilă corespunde cunoașterii articulate. De asemenea, aceasta este cauza permanentei ambiguități din orice cercetare și judecată asupra unului: el este când cognoscibil, când incognoscibil, căci de fapt, într-un fel, el este și una și alta. Și, de aceea, chiar și Platon în *Scrisori*[267] respinge de la unu întrebarea „cum anume este?" | și spune că pricina tuturor relelor este diviziunea a ceva propriu în „cum este" și „ce anume este"[268]; căci, într-adevăr, suntem afectați de această <diviziune> titanică[269] și încercăm în același timp să ridicăm această afectare până la cel mai sfânt dintre toate, care este mai indivizibil decât orice totalitate.

Diviziunea gândirii noastre între „cum este" și „ce este"

Unul nu este ceva anume, așadar nu putem spune „ce este" el

R58 Dar, dacă trebuie să excludem „ce anume este" și „cum este" din cunoașterea aceluia, atunci trebuie să excludem și unul, căci și acesta este ceva anume dintre toate, apoi și totul, căci și totul este ceva: într-adevăr, fiecare lucru din totul este ceva anume, de aceea, <lucrurile din totul> vor fi ceva anume chiar și

Ἄπαγε, ἄνθρωπε, μὴ προσενέγκῃς τὸ τί· αὐτὸ γὰρ τοῦτό σοι ἐμποδίζει πρὸς τὴν ἐκείνου γνῶσιν, ὅτι οἴει τι ἀκούσεσθαι, τὸ δὲ εἰ ἀφέλοις τὸ τὶ καὶ τὸ ποιόν, φανεῖταί σοι ὅ ἐστι κατὰ τὸ δυνατόν. Αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι, τὸ μή τὶ μηδὲ ποιόν, ἀλλὰ πρὸ τούτων, ὅπερ οὔτε εἰπεῖν δυνατόν (πᾶν γὰρ ὄνομά τί ἐστι, καὶ τινὸς δηλωτικόν) οὔτε νοῆσαι ῥᾴδιον· πᾶν γὰρ νόημα τί ἐστι καὶ ποιοῦ τινος, κἂν πάντα ὁμοῦ συναγάγῃς, ποιά ἐστι καὶ τινά, ποιῶν γάρ τινων. Ὥστε καὶ ὁ νοῦς, ᾗ νοῦς τῶν ποιῶν τινων θεωρὸς ὤν, ὠδίνει τὴν μὲν τῆς φύσεως ἐκείνης ἔννοιαν, προάγει δὲ αὐτὴν οὐδὲ ἐκεῖνος, ἀλλὰ τοὐναντίον καὶ συνάγει πρὸς ἑαυτὴν τὴν ὠδῖνα καὶ ἀνάγει πρὸς τὸ ἁπλούστατον καὶ πάντῃ ἀπερίγραφον καὶ ἄποιον παντελῶς τῇ περιγραφούσῃ ποιότητι κοινῇ τε ὁμοῦ πάντα καὶ ἰδίᾳ ἕκαστον. Ὅπερ καὶ ὁ Πλάτων καὶ τὰ λόγια παρακελεύεται ποιεῖν, εἴ πως δυνηθείημεν, τῶν ἡμετέρων W88
ἐννοιῶν ἐπιλαθόμενοι, πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐκείνην ἀναδραμεῖν, ᾗ πέφυκεν ἐκεῖνο γνωρίζειν μέν, ἀπαγγέλλειν δὲ μηδενί, πλὴν ὅτι ἐξαιρεῖ τὸ ἐμπόδιον εἰς τὴν τοιαύτην προβολὴν ἐνιστάμενον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ποῖόν τι μὴν; καὶ τὸ ὥς τὶ νοεῖν.

Εἰ δέ τις αὐτὴν ἀναγκάζοι περὶ ἐκείνου διδάσκειν, ἀνθ' ἑαυτῆς προβαλεῖται δευτέραν ἢ τρίτην ἔννοιαν, ἣ τὰ ὁμοῦ διωρισμένα προφέρουσα δοκεῖ προφέρειν ἐκεῖνο· οἷον ὅτι τὸ ἁπλούστατον ἀρχή, καὶ τὸ πρῶ-

împreună. Însă, dacă nu este cunoscut nici ca unu, nici ca tot, atunci ce anume ar mai putea fi el? Oprește-te, omule, nu adăuga acest „ce anume“, căci tocmai acesta te împiedică să cunoști pe acela, căci tu crezi că el este „ceva“ care să fie înțeles, pe când, dacă ai renunța la „ce anume este“ și „cum este“, ți s-ar arăta, pe cât posibil, ce este. Căci chiar acesta este el: nici ceva anume, nici într-un fel anume, ci anterior acestora, încât nu este posibil nici să spui ce este (deoarece orice nume este ceva și indică ceva) și nici nu este ușor de gândit, căci orice noțiune este ceva și este o noțiune a ceva calificat; și chiar dacă ai reuni pe toate împreună, acestea sunt tot calificate și sunt ceva anume, pentru că sunt <noțiuni> ale unor lucruri calificate. Prin urmare, chiar și intelectul — în măsura în care contemplă lucruri calificate — intră și el în travaliul ce caută o noțiune pentru acea natură; însă nici el nu produce această <noțiune>; din contră, el concentrează acest travaliu asupra lui însuși și îl înalță înspre cel absolut simplu, complet necircumscris și absolut necalificat de calitatea ce circumscrie atât toate lucrurile împreună, cât și pe fiecare în parte. Este ceea ce și Platon[270] și *Oracolele*[271] ne îndeamnă | să facem, dacă putem cumva: anume, după ce am uitat concepțiile noastre, să înaintăm până la acel travaliu care ne permite să recunoaștem <unul>, dar care nu transmite nimănui nimic, ci doar ridică obstacolul din fața unei asemenea proiecții[272], obstacol reprezentat de întrebarea „cum este?“ sau de faptul de „a-l gândi ca pe ceva anume“.

Travaliul intelectului

Pentru a recunoaște unul, trebuie să depășim concepțiile noastre

Iar dacă cerem ca această <proiecție> să ne învețe ceva despre el, atunci, în locul ei înseși, ea proiectează o a doua și o a treia noțiune, care par să îl enunțe pe acela, dar care enunță, în mod separat, <predicate> ce sunt de fapt împreună: cum ar fi faptul că principiul

Discursul nostru proiectează predicate inadecvate unului

τον, καὶ τὸ πάντων περιεκτικόν, καὶ τὸ πάντων γεννη-
τικόν, καὶ τὸ πᾶσιν ἐφετόν, καὶ τὸ πάντων κράτιστον·
καὶ ἤτοι πάντα ἐφεξῆς ἀπαριθμήσεται, ὧν αἴτιον
ἐκεῖνο, ἢ τὰ κράτιστα καὶ τιμιώτατα τῶν πάντων, οἷα
τὰ εἰρημένα, καὶ μάλιστα τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα κατὰ
τὰς εἰρημένας αἰτίας. Ἀλλὰ τούτων λεγομένων ἐπι-
λήψεταί τις ἀμείνων ταύτης ἔννοια, παραιτουμένη
τὸ διωρισμένον καὶ πολύμορφον ἐν ἀρχῆς λόγῳ, συν-
αιροῦσα δὲ πάντα εἰς μίαν φύσιν μονοειδῆ, καὶ
ταύτην ἐκείνης ἀξιοῦσα προτιθέναι, τὴν ἡνωμένην
τῆς διωρισμένης. Ἀλλ' ἡ εἴσω μένουσα καὶ οὐ προ-
ϊοῦσα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως πρώτη ὠδὶς οὐδὲ
ταύτην δέξεται τὴν συναίρεσιν, ὡς κύουσαν τὸ πλῆ-
R59 θος καὶ οὔπω γε αὐτὸ τετοκυῖαν, αὐτὴ δὲ τὸ ἁπλοῦν
πάντῃ καὶ ὑπὲρ ἅπαν τὸ πλῆθος ἱδρυμένον ὠδίνουσα
ἕν, ὅπερ ἄγνωστον ὂν ὅμως ὠδίνει τὸ γνωστόν, εἰ
θέμις εἰπεῖν, οὐ προστιθέμενον τῷ ἑνὶ ἐκείνῳ· ἀλλ' ἡ
φύσις αὐτοῦ μὴ πάντῃ οὖσα ἀπόρρητος τὸ ἀναλο- W89
γοῦν τῇ ὠδῖνι γνωστὸν εἰς ὑπόνοιαν παραδίδωσιν
ἀδιάρθρωτον, οὐ προϊούσῃ εἰς γνῶσιν, οὐ προϊὸν εἰς
τὸ εἶναι γνωστόν.

Φέρε οὖν ἐπειδὴ πάντα ἐστίν, οὐδέν <δὲ> ὃ μὴ ἔστι τὸ ἕν, ὥς φαμεν, αὐτὸ τοῦτο ζητήσωμεν πρῶτον ὅπως ἀληθὲς ὅτι πάντα, καὶ δεύτερον εἰ ἐπ· ἴσης πάντα, καὶ ἔτι γε τρίτον τίς ἡ διαφορὰ τοῦ εἶναι πάντα τῷ τε ἑνὶ καὶ τῷ ἡνωμένῳ· πάντα γὰρ ἑκάτερον ἀδιακρίτως.

este cel mai simplu, primul, cel ce cuprinde totul, cel ce produce totul, cel dorit de totul și cel mai puternic dintre toate; în același fel, vor fi enumerate în continuare toate cele cărora <unul> le este cauză, fie doar cele mai puternice și mai demne dintre toate, cum sunt cele amintite, dar mai ales unul și totul, din motivele amintite[273]. Dar cele spuse pot fi înțelese mai bine printr-o gândire superioară acesteia, adică printr-una care exclude din noțiunea principiului ceea ce este determinat și polimorf și care strânge totul laolaltă în natura unitară, considerând-o pe aceasta demnă de a fi pusă înaintea celeilalte, adică <natura> unificată înaintea <celei> determinate. Însă primul travaliu al puterii cognitive, care este manentă în interior și nu procede, nu va admite nici măcar strângerea laolaltă, căci și aceasta cuprinde pluralitatea, deși nu a produs-o încă, pe când primul trava-
R59 liu este cel al unului absolut simplu, stabilit deasupra întregii pluralități. Deși este incognoscibil, unul intră în travaliul cognoscibilului — dacă se poate spune așa — fără ca acest cognoscibil să se alăture acelui unu. De fapt, | natura unului nu este absolut inefabilă, ci ea ne lasă să presupunem în mod difuz ceva ce poate fi cunoscut, corespunzând travaliului cognitiv; totuși, travaliul nu ajunge până la cunoaștere și nici ceea ce îi corespunde ei nu ajunge să fie propriu-zis cognoscibil.

Cunoașterea noastră nu depășește strângerea laolaltă

Travaliul gândirii nu ajunge la o cunoaștere propriu-zisă

[*Trei întrebări*]

Așadar, dacă unul este totul și dacă spunem că nu există nimic astfel încât unul să nu fie deja acel lucru, să cercetăm chiar acest fapt: în primul rând, în ce sens este adevărat că el este totul; în al doilea rând, dacă el este totul în mod egal; apoi, în al treilea rând, dacă modul în care unul este totul diferă de modul în care

Λέγω δὲ οὐ τὸ οὐσιῶδες ὄν, ἀλλὰ τὸ ἑνιαῖον· καὶ τοῦτο γὰρ πάντα κατὰ τὸ ἕν, τό γε τοῦ ὄντος ὑπεριδρυμένον, ὃ καὶ πρὸ ἐκείνου λέγοιτο ἂν ἡνωμένον, τὴν ϊδιότητα τοῦ μικτοῦ προειληφός. Ἢ τοῦτο μὲν ἤδη προφαίνει τὴν ἐκ πολλῶν ἄκραν ἕνωσιν καὶ τὴν πρώτην ὠδῖνα τοῦ πλήθους, μᾶλλον δὲ τῆς τοῦ πλήθους μίξεως· πρὸ αὐτοῦ γὰρ ἐξεφάνη τὸ πλῆθος, ὥσπερ καὶ τὸ ἕν· ἐκ δὲ ἀμφοῖν εἰς αὐτὸ συνελθόντοιν τὴν μίαν ἐπ᾽ αὐτοῖς ἡνωμένην καὶ μικτὴν ἰδιότητα προεβάλετο τοῦ ὄντος, ἥτις αὐτοῦ γέγονεν ὕπαρξις, οὐ τὸ ἕν, οὐδὲ τὰ πολλά, ἀλλ᾽ ἡ τούτων μίξις ἐν τῷ τρίτῳ ἀναφανεῖσα θεῷ, τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἡ μίξις καὶ τὸ μικτόν, ὃ δὴ καλοῦμεν ἡνωμένον, ὃ δὴ ὄν ἐστιν. Εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο πάντα, ἀλλ᾽ ἡνωμένως τὰ πάντα, ἐπεὶ καὶ πρὸ αὐτοῦ πάντα τὸ πλῆθος, καὶ κυριώτερον πάντα ἢ τὸ ἕν· τοῦτο μὲν γὰρ πάντα, ᾗ πολλὰ τὰ πάντα, ἐκεῖνο δέ, ᾗ τὰ πάντα ἓν καὶ πάντα κατὰ τὸ ἕν.

Ἴσως δ᾽ ἄν τις ἀπορήσειεν· εἰ καὶ τὸ ἓν πάντα καὶ W90
οὐ μόνον, ἔσται πρὸ αὐτοῦ τὸ μόνον ἕν, ἐπειδὴ ἁπλουστέραν ἔννοιαν ἔχει ἢ τὸ ἓν πάντα· πρόσκειται γὰρ τούτῳ πάντα. Καὶ εἰ μὲν βούλεταί τις, ὁμόσε χωρήσει τῷ ἀποροῦντι τὸ μὲν πλῆθος ἓν πάντα φάμενος, ἓν μὲν καθ᾽ ὕπαρξιν, πάντα δὲ κατὰ μέθεξιν· τὸ δὲ ἓν μόνον ἕν, καὶ οὔπω πάντα. Οὐ μέντοι ἀλλ᾽ ἐκεῖνό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὅτι καὶ τὸ πλῆθος ἐν τῷ ἑνί (καὶ τοῦτο γὰρ ἀπ᾽ αὐτοῦ), ἀλλ᾽ οἷον κατ᾽
R60 αἰτίαν, οὐ διωρισμένον ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν (οὔπω γὰρ ἐκεῖ διορισμός), ἀλλ᾽ ὅτι τὸ ἓν τοιοῦτον πρὸ πάντων

unificatul este totul; căci fiecare este totul în mod nedistins.

A treia întrebare: și unul și unificatul sunt totul, însă în mod diferit

Nu mă refer la ființa substanțială, ci la cea unitară[274], căci aceasta este totul conform unului cel stabilit deasupra ființei; ființa unitară, anterioară celeilalte, ar putea fi numită unificat, deoarece anticipează proprietatea amestecului. De fapt, <unificatul> manifestă unificarea maximă a celor plurale și primul travaliu al pluralității[275] sau, mai degrabă, al amestecului pluralității: căci pluralitatea s-a manifestat anterior unificatului, așa cum <s-a manifestat> și unul[276]. Pornind de la acestea două care se reunesc în el, <unificatul> a proiectat în continuare proprietatea unică, unificată și mixtă a ființei, care a devenit subzistența sa[277]; acesta nu este unul și nici pluralele, ci amestecul lor, care s-a manifestat în cel de-al treilea zeu: el însuși este amestecul și mixtul, pe care îl numim unificat și care este ființa. Așadar, dacă și acesta este totul, el este totul unificat — de vreme ce și pluralitatea este totul înaintea lui — iar acesta este totul într-un sens mai propriu decât unul, căci el este totul în măsura în care totul este plural, pe când <unul> este totul ca totul-unu și este totul conform unului. |

Obiecție

Dar poate că cineva ar putea formula această aporie: dacă unul este și totul, iar nu doar unu, atunci înaintea lui va fi cel ce este doar unu, căci are o noțiune mai simplă decât unul-tot, pe când la acesta din urmă se adaugă și totul. Am putea, dacă vrem, să respingem această obiecție spunând că pluralitatea este unul-tot, căci este unu prin subzistență și totul prin participare, pe când unul însuși este doar unu, și nu încă totul[278]. Și ar fi mai potrivit a spune că și pluralitatea este în unu (căci și pluralitate vine de la el), însă este <în unu> conform cauzei: nu pentru că ar fi
R60 diferită de cel în care este (căci acolo nu există încă

Răspuns: unul este totul conform unului, așadar anterior pluralității

οἷα τὰ πάντα μετὰ τὸ ἓν, καὶ ἔτι μειζόνως πάντα τὸ ἓν ἢ τὰ πάντα ἐστίν· αὕτη γὰρ ἡ αἰτία τοῦ πάντα εἶναι τὰ πάντα τὸ ἕν ἐστιν. Ἄλλως οὖν πάντα πρὸ τοῦ πλήθους τὸ ἕν, ἀλλὰ κατ' αὐτό γε τὸ μόνον ἓν καὶ τὸ πάντων ἁπλούστατον· διὰ τοῦτο γὰρ ἁπλούστατον, ὅτι περιεκτικώτατον· διὸ καὶ πάντα.

Ἆρα οὖν ἐπ' ἴσης; Πῶς δὲ οὐχί; Πάντα γὰρ κατὰ τὸ ἕν, καὶ οὐδὲν ὅ τι μὴ κατὰ τὸ ἕν· τὸ δὲ κατὰ τὸ ἓν καὶ τοῦ ἐπ' ἴσης ἐστὶν ἰσαίτερον, εἰ οἷόν τε οὕτως εἰπεῖν· τὰ δὲ ἀπ' αὐτοῦ κατὰ τάξιν ἄλλο πρὸ ἄλλου, ἐκεῖ δὲ ἄνευ τάξεως, ὅτι ἐν διακρίσει ἡ τάξις. Ἀλλ' οὐδὲ κατ' αἰτίαν ἡ τάξις, εἴη γὰρ ἂν κατ' αἰτίαν καὶ ἡ διάκρισις, καὶ τὰ αἴτια διακεκριμένα· εἰ μὴ ἄρα καὶ ἡ τάξις ἐκεῖ καὶ ἡ διάκρισις οὐδὲ κατ' αἰτίαν, ἀλλὰ μειζόνως ἢ κατὰ τὴν αἰτίαν· κατὰ γὰρ τὸ ἓν καὶ τὸ πάντῃ ἕν, καὶ διὰ τοῦτο πάντα ἐπ' ἴσης.

Διὰ τί οὖν τὰ μὲν αὐτῷ ἐστιν οἰκειότερα, τὰ δὲ W91
ἀνοικειότερα, ὥς φαμεν, οἷον τὸ ἓν αὐτό, τὸ πάντα ὁμοῦ, τὸ ἁπλούστατον, τὸ πρῶτον, τὸ ἐπέκεινα πάντων, τἀγαθὸν καὶ ὅσα τὴν μίαν ἀρχὴν ἐνδείκνυσθαι βούλεται; Ταῦτα μὲν γὰρ εἴποι τις ἂν περὶ αὐτοῦ νοῦν ἔχων ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ ὅτι ἐστὶν ἤ τι τῶν ἀτιμοτέρων, αὐτό γε τὸ ἔσχατον, ἢ τὸ αἰτιατὸν ἢ ὕλη ἤ τι τῶν τοιούτων, οὐδεὶς ἄν, εἰ μὴ μαίνοιτο, φάναι τολμήσειεν. Ἢ τούτου αἴτιον τὸ μηδὲν μὲν ἐκείνῳ τῶν διωρισμένων ἐπαληθεύειν, μηδὲ τὸ πρῶτον, μηδὲ

diferențiere), ci pentru că unul este, înaintea totului, tot ceea ce totul este după unu. Mai mult decât atât, unul este totul într-un mod superior totului însuși, căci unul este cauza care face ca totul să fie totul. Altfel spus, unul este totul anterior pluralității, însă conform unului care este doar unu și cel mai simplu dintre toate; căci tocmai de aceea <este> cel mai simplu: deoarece este cel mai cuprinzător, și de aceea este și totul.

A doua întrebare. Răspuns: unul este totul conform unului, așadar în mod egal

Dar oare unul este totul în mod egal? Și cum să nu fie? Căci el este totul conform unului și nu este nimic care să nu fie conform unului; iar cel care este conform unului este mai egal chiar și decât cel ce este conform egalității, dacă se poate spune așa; apoi, cele <ce pornesc> de la el sunt unele înaintea celorlalte, într-o anumită ordine, pe când acolo ele sunt fără ordine, căci ordinea apare doar odată cu distincția. În el nu există ordine nici măcar conform cauzei, căci atunci ar exista și distincția conform cauzei, iar cauzele ar fi deja distinse; așadar, acolo nu există ordine și distincții conform cauzei, ci poate doar într-un mod superior celui conform cauzei, anume conform unului și unului absolut. De aceea <unul> este totul în mod egal. |

Obiecție: de ce unele predicate îi sunt mai potrivite?

Răspuns: sugerăm unul prin ceea ce este mai venerabil

Dar de ce unele îi sunt mai potrivite, iar altele mai nepotrivite, după cum spuneam: de exemplu, <îi sunt potrivite> unul însuși, totul, cel mai simplu, primul, cel de dincolo de toate, binele, și toate cele ce vor să indice principiul unic. Un om inteligent ar putea într-adevăr să afirme toate aceste lucruri despre el; dar nimeni, dacă nu este nebun, n-ar putea îndrăzni să spună despre el că este om, sau ceva dintre cele mai puțin onorabile, sau că este ultimul, efect, materie, sau ceva de acest fel. Cauza acestui fapt este că nimic dintre cele determinate nu se verifică asupra lui; nici

τὸ ἔσχατον, μηδέ τι τῶν μέσων· αὐτῶν δὲ τούτων τὴν τάξιν ὁρῶντες, ἣν ἔχει πρὸς ἄλληλα, ὡς τὰ μὲν παράγει, τὰ δὲ παράγεται, καὶ τὰ μὲν τάττει, τὰ δὲ τάττεται, βουλόμενοί τι ἐνδείξασθαι ἀφ' ὧν ἴσμεν περὶ οὗ οὐκ ἴσμεν, τὰ πρεσβύτερα φύσει αὐτῷ ἀνατίθεμεν, τὰ αἴτια τῷ προαιτίῳ, καὶ τὰ πρῶτα ἀπ' αὐτοῦ προελθόντα τῷ μηδὲ προελθόντι, ὡς καὶ ταῦτα ἥκιστα προελθόντα.

R61 Τί οὖν; καὶ ἐκεῖνο τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα παρήγαγεν; οὕτω γὰρ καὶ ἐν ἐκείνῳ φανεῖται ἡ τάξις. Ἢ ἐκεῖνο μὲν πάντα ὁμοῦ παράγει, τὰ δὲ οὐχ ὁμοῦ προέρχονται, ἀλλὰ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον ἑαυτὸ παράγει. Καὶ πῶς τὰ κρείττω χωρίζεται τοῦ ἑνός πρότερα τῶν χειρόνων; Ἢ εἰ καὶ εἰ πρότερα διὰ τὸ μᾶλλον ἐρρῶσθαι πρὸς ὑπόστασιν τὴν ἐφ' ἑαυτῶν, ἀλλ' οὔτι γε καὶ μειζόνως χωρίζεται, ἀλλὰ καὶ ἥκιστα, διὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν· εἰ μὲν γὰρ δι' ἀσ- W92
θένειαν προῄει, τάχα ἂν τὰ δεύτερα ἀπολείφθη πρότερα τοῦ ἑνός, ὃ πάσχουσι καὶ τῶν ψυχῶν αἱ ἀσθενέστεραι, ἀφιστάμεναι πρότεραι τοῦ νοῦ, δεύτεραι δὲ ἴσως καὶ μόγις αἱ ἰσχυρότεραι. Νῦν δὲ κατὰ δύναμιν γίγνεται ἡ ἀπὸ τῶν αἰτίων πρόοδος, καὶ τὰ μὲν αὐταρκέστερά ἐστι πρὸς ὑπόστασιν, τὰ δ' ὅλως οὐδὲ παράγειν ἑαυτὰ πέφυκεν, ἀλλὰ τὸ ὅλον ἑτέρωθεν ὑφίσταται. Εἰ δὲ ἐκεῖνο παράγει αὐτά, τὰ ἑαυτῷ ὁμοιότερα παράξει πρὸ τῶν ἀνομοιοτέρων, καὶ τὰ μᾶλλον αὐτῶν, οὐχ ὅτι προείληφε τὴν τάξιν, ἀλλ' ὅτι ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἡ τάξις, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

primul, nici ultimul, nici ceva dintre cele intermediare; totuși, văzând ordinea lucrurilor unele față de altele, văzând că unele produc iar altele sunt produse, unele ordonează iar altele sunt ordonate, și vrând să indicăm ceva despre cel pe care nu-l cunoaștem, pornind de la cele pe care le cunoaștem, îi atribuim cele care sunt prin natură mai venerabile; astfel, celui anterior cauzei îi atribuim cauzele, iar celui ce nu procede deloc îi atribuim pe primele care proced de la el, deoarece acestea proced cel mai puțin.

Obiecție

Răspuns: unul produce totul deodată, însă lucrurile se separă în ordine

R61 Cum așa? Oare și el a produs pe unele prime și pe altele secunde? Căci atunci și în el apare ordinea. De fapt, el le produce pe toate deodată, însă ele nu provin deodată, ci una mai înainte, iar alta mai pe urmă. Dar cum se întâmplă că cele superioare se separă de unu înaintea celor inferioare? De fapt, deși se separă primele — din cauză că au o mai mare forță de a subzista prin sine — totuși, ele nu sunt separate mai mult, ci din contră, mai puțin, tocmai datorită acestei puteri[279]; | altfel, dacă lucrurile ar procede din cauza neputinței lor, atunci cele secunde ar fi primele care ar părăsi unul, așa cum se întâmplă și cu sufletele mai lipsite de putere, care se desprind primele din intelect, pe când cele mai ferme se desprind ulterior și cu mare greutate. În realitate, procesiunea de la cauze se realizează conform puterii <celor ce proced>, iar unele au o mai mare autonomie în a subzista, pe când altele nu au, în general, capacitatea de a se produce pe sine, ci subzistența lor vine cu totul din altă parte. Și chiar dacă acestea sunt produse tot de unu, totuși, el va produce pe cele mai asemănătoare lui înaintea celor mai neasemănătoare, și <va produce mai întâi> pe cele ce au o mai mare apartenență la ele însele, iar aceasta nu pentru că el anticipează ordinea, ci pentru

Cele ce au mai multă putere și autonomie proced primele

Τοῦτο μὲν οὖν τοιοῦτον. Ἀντὶ δὲ αὐτοῦ τὰ ὁμοιότερα αὐτῷ ὀνομάζομεν. Τὰ μὲν δὴ παραγόμενα ἄνισα, τὸ δὲ παράγον ἴσον πρὸς πάντα, καὶ ἔτι μειζόνως ἢ ἴσον· ἓν γάρ ἐστι μόνον, καὶ ὡς αὐτό, καὶ ὡς πάντα ὄν, καὶ ὡς πάντα παράγον· κατὰ γὰρ τὸ ἓν ὅ τι ἂν εἴπῃς περὶ αὐτοῦ.

Ἀλλὰ τὸ πρῶτον ἁπάντων ζητηθὲν ἤδη ἐπιλυτέον, πόθεν ὅτι πάντα; Μήποτε γὰρ οὐδὲ οἷόν τε τὸ ἓν πάντα εἶναι· τίς δὲ καὶ ἡ χρεία τοῦ πάντα εἶναι; Ἀρκεῖ γὰρ καὶ τὸ μόνον ἓν πρὸς τὸ πάντων αἴτιον· εἰ δὲ καὶ πάντων αἴτιον, οὐκ ἂν εἴη πάντα· εἰ δὲ καὶ πολλὰ τὰ πάντα, τό γε ἓν οὐκ ἂν εἴη πολλά. Ἐοίκασιν ἄρα οἱ πάντα τὸ ἓν εἰπόντες ἀμυνόμενοι τὴν ἔννοιαν εἰρηκέναι τὴν προχειρότερον ἐκεῖνο τιθεῖσαν ἕν ὥς τὶ τῶν πάντων· οὐ γάρ τί, ἀλλὰ πάντα τὸ ἓν καὶ πλέον γε ἢ W93 τὰ πάντα. Ἀρχὴ γάρ τοι ἥμισυ, φασί, τοῦ παντός, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν, τὸ δὲ ἀληθέστερον πλέον ἢ τὸ πᾶν· R62 καὶ ταῦτα Πυθαγορείων παῖδες φιλοσοφοῦσι. Τῷ γὰρ ὄντι, εἰ μὲν τὸ πᾶν λέγομεν ἀρχήν τε καὶ τἀπὸ τῆς ἀρχῆς, ἡ δὲ ἀρχὴ τοῖς ἀπ' αὐτῆς ἀντίσωμος, ἥμισυ τοῦ παντὸς ἡ ἀρχή· εἰ δὲ τὸ πᾶν κυριώτερον ἡ ἀρχή, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῆς οἷον μίμημα αὐτῆς καὶ οἷον ἀπαιώρημα, καὶ τοῦτο φάναι ἀληθές· εἰ δὲ μή ἡ ἀρχή ἐστιν ἡ πρόληψις τῶν ἀπ' αὐτῆς (οὐδὲ γὰρ τὰ ἐν τῷ παράγοντι αἴτια αὐτό ἐστι τὸ παράγον, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν ἐν ἑαυτῷ αἰτίων παρακτικόν), εἴη ἂν ἡ ἀρχὴ πλέον ἢ τὸ πᾶν. Εἰ δὲ ἀληθῆ ταῦτά φαμεν, οὐκ ἂν εἴη κατὰ ἀλήθειαν τὸ ἓν τὰ πάντα, ἀλλὰ τὰ πάντα μετὰ τὸ ἕν· καὶ γὰρ οὐδὲ αἰτίας τῶν πάντων ἐν αὐτῷ

că și ordinea este tot de la el, așa cum sunt toate celelalte.

Unul este același față de cele produse

Așa este unul; numai că, în locul lui, noi numim pe cele ce i se aseamănă mai mult. Cele produse sunt inegale, însă cel ce produce este egal față de toate și chiar mai mult decât egal: căci el este doar unu, atât ca fiind el însuși, cât și ca fiind totul și ca producător al totului, căci orice s-ar putea spune despre unu este doar conform unului.

Prima întrebare

Dar trebuie să rezolvăm și prima dintre problemele puse: cum se face că unul este totul? Poate nici nu este posibil ca unul să fie totul, căci ce nevoie are el să fie totul? Astfel, pentru a fi cauza totului, este de ajuns ca el să fie unu; dar, dacă este cauza totului, el nu poate să fie totul; pe de altă parte, dacă totul este plural, unul nu poate fi plural.

Răspuns: concepem unul ca fiind totul, pentru a nu-l considera ceva din totul

Se pare, așadar, că cei ce ziceau că unul este totul[280] voiau de fapt să combată concepția mai simplă, amintită de noi, care pune pe acel unu ca fiind ceva din tot; căci unul nu este ceva, ci este totul | și chiar mai mult decât totul. Se spune că principiul este jumătate din tot sau chiar totul sau, mai exact, că este mai mult decât totul[281]: în R62 acest fel filozofează discipolii pitagoricilor. Căci, într-adevăr, dacă prin totul înțelegem principiul și cele de la principiu, și dacă principiul este egal cu cele de la el, atunci principiul este jumătate din tot. Dar, dacă principiul este, într-un sens mai propriu, totul, atunci cele de la el sunt ca niște imitații ale sale, dependente de el, și este adevărat a spune aceasta; dar, dacă principiul nu este anticiparea celor de la el (căci nici cauzele din producător nu sunt producătorul însuși, ci acesta este cel care poate să producă și cauzele din el însuși), atunci principiul trebuie să fie mai mult decât totul. Dar, dacă cele spuse sunt adevărate, atunci unul nu ar mai fi cu adevărat totul, ci

ἀποτίθεμεν, ἵνα ταύτῃ γοῦν εἴη πάντα, κατὰ τὴν παντότητα τῶν αἰτίων. Οὐδαμῶς ἄρα <πάντα> τὸ ἕν, ὡς ὄντως εἰπεῖν, ἀλλ' ἵνα μὴ τὸ ἐλάχιστον ἐννοῶμεν, τὸ δὲ πάντων περιεκτικώτατον καὶ μέγιστον, οὐδὲ τοῦτο ὡς τὸν κόσμον, ἀλλὰ τὸ πάντων ἁπλούστατον, οὐδὲ τοῦτο ὡς κατά τι τῶν κατὰ τὸν κόσμον, οἷον τὴν ἐσχάτην ἴτυν τῆς ἀπλάνους, ἀλλ' ὡς εἰς τὴν ἁπλότητα αὐτοῦ πάντων ἀναχυθέντων καὶ οὐκέτι πάντων εἶναι βουλομένων.

Ἢ καὶ τούτων εὖ λεγομένων, ὀρθῶς ἔχει καὶ ἐκεῖνο πάντα ἀνυμνεῖν· ἑκάστου γὰρ πλήθους τὸ ἡνωμένον συναίρεμα. *** πᾶν ἐστιν ἀδιάκριτον, οἷον τὸ πλῆθος διακεκριμένον, πρὸ δὲ τοῦ ἡνωμένου ἑκασταχοῦ τὸ ἓν ἕκαστον, τοσαῦτα τὸ ἕν, ὅσα τὸ W94 ἡνωμένον. Ἔτι γὰρ τοσαῦτα, ὅτι προῆλθεν εἰς τοσαῦτα· οὐ γὰρ εἰς ἓν ὑπέβη τὸ ἕν, ἀλλ' εἰς ἡνωμένον, οὐδὲ τὸ ἡνωμένον εἰς ἡνωμένον, ἀλλ' εἰς πᾶν διακεκριμένον, ὅπου καὶ σαφῶς τὰ πάντα νοοῦμεν. Ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ κέντρῳ συνέπτυκται ὁ κύκλος καὶ πᾶσαι αἱ ἀπὸ τοῦ κέντρου, οὕτω καὶ ἐν τῷ ἡνωμένῳ τὸ πᾶν τῆς διακρίσεως πλῆθος· ἀνὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον ἐν τῷ ἑνί τό τε κέντρον αὐτὸ καὶ τὰ ἐν τῷ κέντρῳ συνεπτυγμένα καὶ πάντα ὁμοίως ἁπλοΐζεται. Καὶ οὕτως ἓν τὰ πάντα λέγομεν, καὶ τὸ ἓν πάντα καὶ ἔτι πλέον, ὅτι κατὰ τὸ ἓν τὰ πάντα· καὶ τὰ μὲν πάντα οὐ πάντως ἕν, τὸ δὲ ἓν ἐκεῖνο πάντως τὰ πάντα.

Ἐπὶ τούτοις ἄξιον ζητήσεως ὅπῃ διαφέρει τοῦ διωρισμένου ἑνὸς ἡ προφαινομένη ἔννοια, καὶ τούτου

Concepem unul ca fiind totul, pentru a nu-l gîndi ca minim

totul ar fi după unu; căci nu putem să punem <în unu> cauzele totului, astfel încât unul să fie totul conform totalității cauzelor. Așadar, la drept vorbind, unul nu este în nici un fel <totul>, ci, ca să nu-l concepem drept cel mai mic, <îl numim> cel mai cuprinzător al totului și cel mai mare, iar aceasta nu precum universul, ci ca fiind cel mai simplu dintre toate; iar acesta nu în sensul că ar fi ceva din lume, ca, de exemplu, ultima circumferință a sferei fixe, ci în sensul că totul s-a cufundat în simplitatea unului și nu mai vrea să fie totul.

Unul este totul, într-un mod mai simplu decât unificatul

Dar, deși cele spuse sunt îndreptățite, este totuși adecvat ca <unul> să fie proclamat[282] totul. Astfel, pentru fiecare pluralitate, unificatul este o strângere-laolaltă; unificatul este, în mod nedistins, tot ceea ce este pluralitatea în mod distins. Dar înaintea unificatului se află totdeauna unul fiecăruia, | unul fiind tot ceea ce este și unificatul. El este atât de multe <lucruri> deoarece procede în atâtea; căci unul nu a coborât în unu, nici unificatul în unificat, ci în totul distins, și tocmai la acest nivel concepem totul în mod manifest.

Analogia cu centrul cercului

Unul este totul și chiar mai mult decât totul

Dar, așa cum în centru se repliază cercul și toate <razele> ce pornesc din centru, tot așa și în unificat <se repliază> întreaga pluralitate distinsă și, conform aceluiași raționament, în unu sunt simplificate în mod asemănător centrul însuși, cele ce se repliază în centru și toate <lucrurile> împreună. În felul acesta, numim totul unu, iar unul îl numim totul și chiar mai mult <decât totul>, deoarece totul este conform unului, iar totul nu este propriu-zis unu, pe când unul acela este propriu-zis totul.

[*Unul determinat și unul absolut*]

După acestea, se cuvine să cercetăm prin ce diferă noțiunea manifestă a unului determinat de noțiunea

R63 οὗ πέρι λέγομεν, τοῦ ἀσυμμέτρου ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις, *** ἡ πρόχειρος ἔννοια τῷ προχείρῳ ἑνὶ ἐπαληθεύει, ἢ διωρισμένη τῶν ἄλλων πραγμάτων, δῆλον ὡς ἐκείνῳ τῷ ἀδιορίστῳ ἑνὶ οὐκ ἐφαρμόσει· ταύτης δὲ ἐπ᾽ αὐτοῦ ἀνῃρημένης, οὐδεμίαν ἔχομεν ἄλλην ἐκείνου γνωστικήν, ὥστε μάτην αὐτὸ καὶ ἓν λέγομεν. Ἔπειτα καὶ τοῦ ἑνὸς τούτου γνωριζομένου οὐδὲν ἁπλούστερον ἐννοοῦμεν, ὥστε τοῦτο ἂν εἴη πρώτη τῶν ἁπάντων ἀρχή· καὶ γὰρ τἀγαθὸν πρώτιστον ἔδοξεν εἶναι, διότι μηδὲν αὐτοῦ κρεῖττον εἶναι δυνατόν, ὥστε καὶ τοῦτο ἀρχὴ τῶν ἁπάντων· καὶ διὰ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ἡμῖν ἄγουσιν αἱ ἔννοιαι τὸ ἓν καὶ τἀγαθόν. W95 Καὶ πῶς ἐν διορισμῷ καὶ ἀντιδιαιρέσει τὸ πρῶτον; Πῶς δὲ εἶδος τὸ πρῶτον; Ἓν γάρ τι τῶν πολλῶν εἰδῶν τὸ ἓν καὶ τὸ ἀγαθόν.

Πρὸς δὲ τούτοις, ὡς κίνησις καὶ στάσις ἀντίθεσις μία, καὶ ἑτερότης καὶ ταὐτότης, καὶ ἄλλαι τοιαῦται πλείους, οὕτω καὶ ἓν καὶ πολλὰ μία τις ἀντίθεσις, καὶ ἔστι μὲν ἐν ἑκάστῃ τὸ μὲν κρεῖττον, τὸ δὲ χεῖρον ὡς ἕν ὁμοταγεῖ δὲ λόγῳ τὸ κρεῖττον καὶ χεῖρον, καὶ δὴ ἀντιμετέχει ἀλλήλων τὰ ἀντικείμενα, ὡς ἐν Παρμενίδῃ δείκνυται, ὥστε καὶ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ ἐν ἀλλήλοις ἐστίν. Οὐκ ἄρα ἀρχή, διότι τῷ ἑνὶ τούτῳ ἥνωται τὰ πολλά· καθ᾽ ὃ δὲ τὰ πολλὰ ἥνωται, τοῦτο ἕν· καὶ τὸ μὲν ἐν αὐτοῖς μετεχόμενον, τὸ δὲ καθ᾽ ὕπαρξιν καὶ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ πρὸ τῶν πολλῶν· πρὸ τῶν πάντων ἄρα· ἀρχὴ ἄρα τῶν πάντων τοῦτο τὸ ἕν. Εἰ γὰρ καὶ ἀντίκειται αὐτῷ τὰ πολλά, ἀλλ᾽ οὔτι γε ὡς ὁμοταγῆ, ὡς τὰ αἰτιατὰ δὲ πρὸς τὸ αἴτιον.

Cum diferă unul absolut de unul determinat?

Nu concepem nimic mai simplu decât unul determinat

acestui unu despre care vorbim, care nu este pe mă- R63 sura concepțiilor noastre[283]. Concepția accesibilă <tuturor> se verifică pentru unul accesibil: ea îl determină față de celelalte lucruri; așadar, este evident că ea nu se potrivește acelui unu nedeterminat și că, odată ce, în cazul aceluia, respingem această <concepție>, nu vom mai avea o alta prin care să-l cunoaștem, încât este zadarnic să-l numim chiar și unu. Prin urmare, nu concepem nimic mai simplu decât acest unu <determinat> ce poate fi cunoscut, încât el ar putea fi primul principiu al tuturor lucrurilor; tot așa și binele părea a fi primul, deoarece nimic nu putea să-i fie superior și, de aceea, și el este principiu al totului; tocmai din acest motiv | concepțiile noastre conduc spre unu și spre bine ca spre același lucru[284]. Dar cum se poate ca primul să fie în determinație și în distincție opozitivă? Sau cum poate primul să fie o formă? Căci unul <determinat> este doar una dintre formele multiple, așa cum este și binele[285].

Unul determinat este opus pluralelor, așadar nu este principiu

Unul absolut este anterior totului și principiu al totului

În afară de aceasta, așa cum mișcarea și repausul sunt într-o unică opoziție, sau alteritatea și identitatea, precum și multe altele de acest fel, tot așa, unul și pluralele sunt într-o opoziție unică, iar în fiecare <opoziție> există un superior și un inferior; dar superiorul și inferiorul sunt oarecum pe același plan, iar termenii opuși participă unul la celălalt, așa cum se arată în *Parmenide*[286]; așadar, și unul și pluralele sunt unul în celălalt. În consecință, acest unu <determinat> nu este principiu, deoarece pluralele sunt unite cu el; din contră, unul <absolut> este cel conform căruia pluralele sunt unite. Apoi, <unul> cel din plurale este participat, pe când cel conform subzistenței și prin sine este anterior pluralelor; așadar, acest unu este anterior totului și el este, de fapt, principiu al

Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ τῶν πάντων συναγωγόν ἐστι τὸ ἕν (ἴδιον γὰρ αὐτοῦ τὸ ἑνοποιόν καὶ τῆς μίξεως αἴτιον), τὸ δὲ ἑνοποιὸν καὶ συναγωγὸν τῶν πάντων πρεσβύτερόν ἐστι καὶ ὑπέρτερον τῶν συναγομένων καὶ ἑνοποιουμένων, φανερὸν ὅτι τὸ ἕν ἐστιν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ὅπερ ἀντιδιῄρηται πρὸς πάντα, ὡς αἴτιον <πρὸς> τὰ αἰτιατά, καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ γνωρίζομεν ὡς ἕν. Ἄλλο δὲ οὐδέν ἐστιν ἕν, οἷον τὸ ὡς γένος λεγόμενον; Ἢ ῥητέον ὅτι τὸ μὲν ὡς γένος ἓν γνωρίζομεν, ὥς τὶ τῶν πάντων ὄν, ὡς τὰ πολλά τί, λέγω τὸ εἶδος, καὶ ἀγαθὸν καὶ καλόν. Ἡ γὰρ διωρισμένη ἔννοια τοῦ W96 διωρισμένου ἐστὶ πράγματος· τὸ δὲ ἓν ἐκεῖνο οὐχ ὡς ἑνοποιὸν ληπτέον, ἀλλ᾽ ὡς παντοποιόν· καὶ πληθοποιὸν γάρ, καὶ ἀγαθοποιόν, καὶ καλοποιόν, καὶ ὁλοποιόν, καὶ οὐδὲ ἓν ὅ τι οὐ ποιοῦν τῇ μίᾳ ἑαυτοῦ ἁπλότητι. R64 Εἰ δὲ τὸ ἑνοποιόν, οὐ κλητέον ἓν κυρίως· εἰ δὲ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὄνομα κύριον, ἕκαστον αὐτὸ κλητέον, οὐ μόνον ἑνοποιόν, ἀλλὰ καὶ πληθοποιόν, καὶ ἕν, εἰ βούλει, καὶ πολλά, μᾶλλον δὲ πάντα πρὸ τῶν πολλῶν καὶ τῶν πάντων.

Τί οὖν; οὐ συνάγει τὰ πάντα καὶ τῆς μίξεως ἐκεῖνο αἰτιᾶται ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης; Πάντως δήπου, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἓν μόνον ἰδίωμα αὐτὸ προβαλλόμενον τὸ συναγωγόν τε καὶ ἑνοποιόν· τούτου γὰρ <ἐν> ἐκείνοις ἐδεῖτο, ἐπεὶ καὶ τὸ πέρας ἓν ἦν καὶ τὸ

totului. Căci, chiar dacă pluralele sunt distinse în mod opozitiv față de el, totuși ele nu sunt la același nivel cu el, ci <sunt> precum cele cauzate față de cauză.

Unul absolut este cauză a pluralelor

Unul ca gen este determinat, fiind ceva din totul

Unul absolut nu doar unifică, ci produce totul

El nu are nume propriu, ci îi dăm toate numele

În afară de aceasta, dacă unul este cel ce adună totul (căci proprietatea sa este aceea de unificator și de cauză a amestecului[287]), iar cel ce unifică și adună pluralele este mai venerabil și preeminent față de cele adunate și unificate, atunci este evident că unul este principiul totului, fiind distins în mod opozitiv de totul, precum cauza față de efecte; și acesta este cel pe care îl recunoaștem drept unu. Dar oare nimic altceva nu este unu, de exemplu <unul> acela pe care îl enunțăm ca gen? De fapt, trebuie spus că cunoaștem unul în sensul de gen, iar atunci el este ceva din totul, așa cum și pluralele sunt ceva — mă refer la forma lor — | și așa cum este și binele sau frumosul[288]. Căci noțiunea determinată este o noțiune a unui lucru determinat, pe când unul acela nu trebuie înțeles doar ca unificator, ci și ca totalizator, căci el produce și pluralitatea, și binele, și frumosul, și totalitatea, și nu există nimic care să nu fie produs prin simplitatea lui unică. Dar, dacă el este unificator, atunci nu trebuie
R64 numit unu în sens propriu; însă, dacă nu există un nume propriu unului, atunci trebuie să îi dăm toate numele: nu numai unificator, ci și plurificator, și unu, dacă vrei, și plural, și, mai mult, totul anterior pluralelor și <anterior> totului.

În *Philebos*, unul are proprietatea de a unifica

Cum așa? Nu restrânge el totul, și oare Socrate, în *Philebos*, nu face din el cauza amestecului[289]? Desigur, însă prin unu, el scoate în evidență o singură proprietate: aceea de a restrânge și de a unifica, căci acolo el avea nevoie de această <proprietate>, deoarece și limita era unu, și nelimitatul era unu, și ames-

ἄπειρον ἕν, καὶ τὸ μικτὸν ἕν· καὶ οὐ δεῖ τῆς μίξεως μόνης αἴτιον ἐκεῖνο ὡς δοκεῖ λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῶν στοιχείων. Ὅτι δὲ ὁ Σωκράτης οὐκ ἐπὶ τοῦτο τὸ ἓν φέρει τὴν διάνοιαν, ἀλλ᾽ ὡς ἐπί τι σεμνὸν καὶ ἀπόρρητον, ἐδήλωσεν αὐτὸ μὲν ἀφείς, ὡς πάντῃ κρυπτόμενον, τὰς δὲ ἐν προθύροις αὐτοῦ τρεῖς μονάδας ὡς γνωρίσματα αὐτοῦ προαγαγὼν τὰς τρεῖς τοῦ ἑνός. Καίτοι ῥᾴδιον ἦν τὸ εἰδητικὸν τοῦτο ἓν ἐννοῆσαι, καὶ τὸ συναγωγόν καὶ ἑνοποιὸν τῶν πολλῶν βαλέσθαι εἰς νοῦν, καὶ τοῦτο μᾶλλον ἢ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν συμμετρίαν.

Ἔτι τοίνυν οὐ τὸ πέρας μόνον καὶ τὸ ἄπειρον ἦν τὰ στοιχεῖα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἓν καὶ τὰ δύο· καὶ εἰ μόνα, ταῦτα ἦν, ὥστε τὸ ἓν ὡς στοιχεῖον παρείληπτο. Ἐπὶ δὴ τούτοις τί ἐζητεῖτο; Τὰ μὲν στοιχεῖα τά τε ἄλλα καὶ τὸ ἓν προϋπέκειτο, τὸ δὲ ἐκ τούτων μικτὸν ἐζη- W97
τεῖτο ὅπως γέγονεν. Οὐκοῦν τὸ μικτὸν πάντων ὁμοῦ τὰ στοιχεῖα καὶ τὸ σύγκριμα τῶν στοιχείων, διὸ τῆς πάντα οὔσης αἰτίας ἐδεήθη, ἵνα γένηται πάντα ἓν ἐκ πάντων, ὡς ἐκείνη πρὸ πάντων. Πῶς δὲ ταύτης ἂν μετέσχεν, εἰ μὴ τὰ συνιόντα σύμμετρα εἴη καὶ συμπαθῆ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἀληθείας τῷ αὐτῷ φωτὶ γεγανωμένα; Ταῦτα γὰρ οἷον πρόδρομα ἴχνη τοῦ κοινοῦ ἦν αἴτια, οὐ τῶν πάντων.

Πρὸς δὲ τούτοις τὸ τοῦ μικτοῦ αἴτιον τοῦ παντὸς ἦν αἴτιον καὶ οὐ μόνης τῆς μίξεως, ὃ δοκεῖ ποιεῖν τὸ μόνον ἕν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἡ μίξις τοῦ ἑνὸς οὐδὲ ἡ συναγωγή, ἀλλὰ τοῦ ἑνὸς μόνου τό γε ἕν, τὸ δὲ τῆς μίξεως καὶ συναγωγῆς καὶ τῆς ἑνώσεως καὶ τῆς

tecul era unu; și nu trebuie spus că acel <unu> era cauză doar a amestecului, așa cum pare, ci el era cauză și a elementelor. Totuși, pe de altă parte, Socrate nu se gândește <doar> la acest unu, ci se gândește și la cel onorat și inefabil, așa cum a arătat prin faptul că îl lasă deoparte, ca pe ceva complet ascuns, propunând în schimb cele trei monade din vestibulul sanctuarului său, care sunt cele trei moduri de a-l cunoaște[290]. Cu toate acestea, îi era ușor să conceapă acest unu eidetic, cel care restrânge și unifică pluralele; ba chiar îi era mai ușor <să conceapă pe acesta> decât adevărul, frumosul și proporția[291].

Există însă și un alt unu mai onorabil, cunoscut prin intermediul celor trei monade

În plus, elemente nu erau doar limita și nelimitatul, ci și unul și cele două[292]; dar chiar dacă acestea ar fi fost singurele elemente, unul ar fi reintrodus printre ele. Care era chestiunea cercetată în continuare? Elementele — adică celelalte și unul — | preexistau ca fundament, așadar se cerceta cum s-a format amestecul acestora. Astfel, amestecul tuturor înseamnă în același timp elementele și compunerea elementelor și, de aceea, era nevoie de cauza care este totul, pentru ca să apară totul-unu <format> din totul, deoarece această <cauză> este înaintea totului. Dar cum ar fi participat <amestecul> la această cauză, dacă <elementele> care sunt împreună nu ar fi proporționale, dacă nu ar fi într-o simpatie reciprocă și dacă nu ar fi radiate de aceeași lumină a adevărului[293]? Căci acestea, ca indicii anticipative, sunt cauza a ceea ce este comun, iar nu a totului.

Unul drept cauză a amestecului

Pe lângă acestea, cauza mixtului este și cauza totului, iar nu numai a amestecului, pe care pare să-l producă cel ce este doar unu; mai degrabă însă, nici amestecul, nici reunirea nu este <efectul> unului; efectul celui ce este numai unu este unul, pe când cauza amestecului este și cauză a reunirii, a unificării

Cauza amestecului e și cauză a totului

διακρίσεως αἴτιον. Ἡ γὰρ μίξις ἐν ἀμφοῖν, καὶ ἡ συναγωγὴ καὶ ἡ κοινωνία καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον συναμφότερόν τί ἐστιν, οὐ μόνον ἕνωσις, οὐδὲ μόνον R65 διάκρισις· αὕτη γὰρ ἀσύντακτος, ἐκείνη δὲ ἀπλήθυντος. Ἡ γὰρ ἕνωσις ἓν βούλεται εἶναι καὶ ἑνὸς ἴχνος, διὸ καὶ ἀπὸ μόνου πρόεισι τοῦ ἑνὸς ὄντος, ὥσπερ ἡ διάκρισις ἀπὸ μόνου τοῦ πλήθους, ἡ δὲ κοινωνία ἀπὸ τοῦ ἅμα καὶ ἑνοποιοῦ καὶ πληθοποιοῦ, ὅ ἐστι πρὸ ἀμφοῖν.

Ἔτι τοίνυν εἰ καὶ τοῦτο καλοῖ τις ἓν τὸ πρὸ πάντων, ἀπορίᾳ τοῦ ἰδίου ὀνόματος (οὐδὲν γὰρ ἐπ' ἐκείνου ἴδιον, οὐδὲ ἐν ἐκείνῳ), ἀλλ' ὅμως διοίσει τοῦ διωρισμένου ἑνός. Τοῦτο μὲν γὰρ ἑνίζει τὰ διωρισμένα, οὐ συγχέον αὐτῶν τὸν διορισμὸν οὐδὲ ἀπαλεῖφον τὰς περιγραφάς· τοιγαροῦν ἐκεῖνα, οἷά ἐστι μένοντα, ἔπειτα οὕτως ἑνοῦται πρὸς ἄλληλα· τὸ δὲ πρὸ πάντων W98 ἕν, εἴπερ καὶ ἓν, πρὸ πάσης περιγραφῆς οὖσαν ἐνδίδωσιν ἕνωσιν, καὶ οὐδὲ ταύτην πρὸς τὰ ἄλλα διωρισμένην, ἀλλ' οἷον ῥίζαν ἀδιάκριτον πάσης τῆς ἑκάστου ὑποστάσεως. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, τὸ μὲν γνωριζόμενον ἕν ὅτι τὸ διωρισμένον ἐστὶ καὶ εἰδητικόν, δῆλον ἐκ τοῦ ἕν τι τῶν πολλῶν ἐννοεῖν τὸ ἕν, ὡς τὰ πολλά, ὡς τὸ ἀγαθόν, ὡς τὸ καλόν· τὸ δὲ συναγωγὸν πάντων ὅτι οὐ τοῦτο τὸ ἓν τὸ εἰδητικὸν ἢ ὅλως διωρισμένον, φανερὸν ἐκ τοῦ καὶ τοῦτο ἕν τι εἶναι τῶν συναγομένων, ἵνα ἅμα καὶ ἡνωμένα καὶ διακεκριμένα τὰ πάντα ᾖ. Ἀλλὰ μὴν τὸ διωρισμένον ἓν πάσχει τι ὑπὸ τῶν πολλῶν, ἢ ὡς ὑποκειμένων αὐτοῦ τῇ ἰδιότητι κατὰ τὴν ἐκ πολλῶν αὐτοῦ σύστασιν, ἢ ὡς ἀντικειμένων, ὅτι καὶ ἡ στάσις κινεῖται καὶ ἡ κίνησις ἵσταται· ἐκεῖνο δὲ πάντῃ ἁπλοῦν. Διὸ μηδὲ

și a distincției[294]. Căci amestecul le presupune pe amândouă, la fel și reunirea, comuniunea; orice lucru de acest fel este un anume ansamblu de două, care nu este doar unificare, nici doar distincție[295], căci dis-
R65 tincția este necoordonată, iar unificarea este fără pluralitate[296]. Astfel, unificarea tinde să fie unu și urmă a unului, și tocmai de aceea procede doar de la ceea ce este unu, pe când distincția <procede> doar de la pluralitate; iar comuniunea lor procede de la ceea ce este în același timp și unificator și producător al pluralității, iar acesta este anterior ambelor[297].

Unul e anterior unificării și distincției

În plus, chiar dacă am numi unu pe cel anterior totului, în ciuda dificultății de a-i da un nume propriu (căci nimic nu este propriu aceluia și nici nu are ceva propriu în el), chiar și atunci el va fi diferit de unul determinat. Căci acesta din urmă unifică pe cele determinate, fără să confunde determinațiile lor și fără să șteargă circumscrierile lor; iar acelea rămân așa cum sunt și apoi sunt unite între ele; | în schimb, unul anterior totului, dacă este măcar unu, transmite o unificare ce este anterioară oricărei circumscrieri; iar această <unificare> nu este determinată față de celelalte <lucruri>, ci este ca o rădăcină nediferențiată a ipostazei oricărei realități[298]. După ce am stabilit aceste lucruri, este evident că unul pe care îl cunoaștem este <doar> cel determinat și eidetic, deoarece concepem unul ca pe unul anume dintre plurale, așa cum <concepem> și pluralele, binele sau frumosul. De asemenea, este evident că <unul> care reunește totul nu este acest unu eidetic și total determinat, deoarece și acest unu <determinat> este printre cele reunite, pentru ca totul să fie în același timp și unificat și distins. Dar unul determinat este afectat într-un fel de plurale, fie că acestea sunt substraturi ale sale, căci prin caracterul său el este compus din plurale, fie

Unul determinat unifică lucruri distincte

Unul absolut unifică anterior distincției

Unul determinat face parte din cele pe care le unifică unul absolut

ἓν ἄξιον κεκλῆσθαι, ὅτι τὸ ἓν ὅπερ ἐννοοῦμεν καὶ εἶναι καὶ κινεῖσθαι καὶ ἑστάναι καὶ ἕτερον καὶ ταὐτὸν ἐννοοῦμεν, ὥστε ἐκ πολλῶν κατὰ μέθεξιν, ἓν δὲ κατὰ τὴν ὕπαρξιν τῆς ἰδιότητος. Τὸ δὲ πρώτιστον τῶν ἠπορημένων ἀληθέστατον ἄρα ἦν, ὡς οὐκ ἔχομεν ἔννοιαν ἐκείνου παντελῆ καὶ μίαν· διόπερ οὐδὲ ἓν αὐτὸ κλητέον, εἰ μὴ οὕτω γε ὡς οὐδὲν ἧττον καὶ πάντα κλητέον, ὃ καὶ ὁ Σωκράτης ἐδήλου διὰ τῶν ἐν προθύροις αὐτοῦ καὶ ὁπωσοῦν προφαινομένων τριῶν μονάδων, ἀληθείας, κάλλους, συμμετρίας, ταύτης
R66 μὲν τὴν τάξιν παρεχομένης ἐν τοῖς πᾶσι, τοῦ δὲ κάλλους τὴν συμπαθῆ πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν, τῆς δὲ ἀληθείας τὴν ὕπαρξιν ὡς ἀληθῶς· ἐκείνου δὲ πάντα ὁμοῦ ἀπορρήτως.

că îi sunt opuse, căci și repaosul se mișcă, iar mișcarea stă[299]; în schimb, celălalt <unu> este absolut simplu. Și tocmai de aceea nu este adecvat să fie numit nici măcar unu: pentru că unul pe care îl concepem, îl concepem ca fiind, ca mișcându-se și ca stând, ca diferit și ca identic; astfel, prin participare, el este compus din plurale, chiar dacă este și unu prin subzistența proprietății. Așadar, prima aporie ridicată[300] era foarte îndreptățită: anume că nu avem nici o noțiune completă și unică asupra aceluia și, de aceea, nu trebuie să îl numim nici măcar unu, decât poate în sensul în care îl numim în același timp și totul; același lucru îl arăta și Socrate prin cele trei monade ce se află în vestibulul sanctuarului și care se manifestă într-un fel în afară: adevărul, frumosul și proporția. Aceasta
R66 din urmă aduce ordinea în toate, frumosul determină îmbinarea <tuturor> prin simpatia reciprocă, iar adevărul dă subzistența reală[301]; în schimb, <unul> acela este totul în același timp, într-un mod inefabil. |

Unul nedeterminat nu este nici măcar unu

Nu avem nici o noțiune asupra unului absolut

Cele trei monade din *Philebos*, 64 d-e

᾿Ακόλουθον ἐπὶ τούτοις ἂν εἴη ζητεῖν εἰ πρόεισί τι W99 ἀπ᾽ ἐκείνου εἰς τὰ μετ᾽ αὐτὸ καὶ ὁτιοῦν, ἢ οὐδενὸς αὐτοῖς μεταδίδωσιν· ἑκάτερον γὰρ ἄν τις ἀπορήσειεν εἰκότως. Εἰ γὰρ οὐδενὸς μεταδίδωσι τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ παραχθεῖσι, πῶς αὐτὰ καὶ παρήγαγεν οὕτως ἔχοντα πρὸς αὐτὸ ἀνοικείως, ὥστε μηδενὸς ἀπολαύειν τῆς ἐκείνου φύσεως; Πῶς δὲ αὐτῶν αἴτιόν ἐστιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἧς αὐτοῖς οὐ μεταδίδωσι; Πῶς δὲ ἐπιστρέφεται ἐκεῖνα πρὸς αὐτό, καὶ πῶς αὐτοῦ ὀρέγεται, οὗ μετέχειν οὐ δύναται, ἀμετόχου πάντα τρόπον ὄντος; Πῶς δ᾽ ἂν σώζοιτο τὰ προελθόντα μὴ ἐνερριζωμένα τῇ σφῶν αἰτίᾳ;

῾Ο δὲ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης οὐχὶ τὴν ἀλήθειαν φῶς ἐκείνου προϊὸν ἀπ᾽ ἐκείνου φησὶ συνδετικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τοῦ νοεροῦ; Οἶδεν ἄρα καὶ αὐτὸς τὸ ἐκεῖθεν ἧκον καὶ μετεχόμενον. Εἰ δὲ καὶ ἡ ὕλη αὐτοῦ ἔσχατον ἴχνος ἀποφέρεται, πάντως ὅτι καὶ τὰ πρὸ τῆς ὕλης ἔχει αὐτοῦ τὰς παντοίας μεθέξεις ἰδιουμένας πρὸς ἕκαστον κατὰ μέτρον τῆς ἑκάστου W100 ὑποστάσεως. ᾿Αλλὰ καὶ ἐπεξιόντι φανεῖται ἐν πᾶσιν· ἔστι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ὅλων, καὶ τῶν θνητῶν καὶ τῶν ἀϊδίων, καὶ τῶν στερητικῶν καὶ τῶν εἰδητικῶν οὐ πολλὰ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἓν πρὸ τῶν

PARTEA A PATRA
Unul și procesiunea

Dacă procede ceva de la unu. Aporii

În continuarea acestor lucruri, urmează să cercetăm dacă de la unu procede ceva în cele de după el și ce anume, sau dacă nu le transmite nimic; căci în fiecare caz se pot ridica aporii, pe bună dreptate. Căci, dacă nu transmite nimic celor ce sunt produse de la el, atunci cum le-a produs atât de străine de el, încât ele să nu se bucure de nimic din natura lui? Și cum este cauză a lor, prin propria sa natură, dacă nu le transmite nimic din această natură? Cum se convertesc acelea spre el și cum îl doresc ele pe acela la care nu pot participa, dacă el nu este participabil[302] în nici un fel? Apoi, cum s-ar conserva cele ce proced, dacă nu sunt înrădăcinate în propria lor cauză?

[*Argumente în favoarea procesiunii de la unu*]

De la unu procede ceva. Lumina adevărului

Totuși, în *Republica*[303], Socrate spune că adevărul este lumina acelui <unu>, că ea procede de la el și face legătura între inteligibil și intelectiv[304]. Așadar, Socrate însuși știe că de acolo vine ceva care este participabil. Apoi, dacă și materia prezintă o ultimă urmă a unului, este evident că și cele anterioare materiei au diverse moduri de participare <la el>, după gradul | de realitate al fiecăruia. Dacă le cercetează cineva pe toate, <unul> se va arăta în toate: căci fiecare dintre indivizi și dintre întregi — dintre cele muritoare și cele eterne, dintre cele privative și cele formale — nu este doar plural, ci este și un unu, ante-

Unul este în fiecare lucru, așadar există o procesiune a unului în tot

πολλῶν· πρὸ τοῦ μερισμοῦ τὸ ἀμέριστον, πρὸ τοῦ διακεκριμένου τὸ ἡνωμένον. Ὅπερ δὲ τὰ πάντα ἑκάστου, τοῦτο πρὸ πάντων τὸ συναίρεμα πάντων, ὃ δὴ ἡνωμένον φαμέν, ὃ δὴ ὂν ὀνομάζομεν, καὶ πρὸ τοῦ ἡνωμένου δηλονότι τὸ ἓν πάντα ἑκάστου κατὰ τὸ ἓν ἱστάμενον, ὡς τὸ ὂν πάντα κατὰ τὸ ἡνωμένον, ὡς πάντα ἐν διορισμῷ κατὰ τὸ διακεκριμένον. Ἔστιν ἄρα ἐν παντὶ ἑκάστῳ τὸ ἀναλογοῦν τῷ πρὸ πάντων, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐκείνου πρόοδος εἰς πάντα, ἡ κατὰ τὸ ἓν ἑκασταχοῦ προϋπάρχουσα παντελὴς ὑπόστασις, μᾶλλον δὲ ῥίζα τῆς ὑποστάσεως ἑκάστης.

R67 Ἀλλ' εἰ προΐοι, πάλιν αὖ ἀπορήσει τις ὅντινα ἂν
προΐοι τρόπον. Τί γὰρ αὐτῷ τῆς διακρίσεως αἴτιον
ἔσται; Πᾶσα γὰρ δὴ πρόοδος μετὰ διακρίσεως, πάσης
δὲ διακρίσεως τὸ πλῆθος αἴτιον· πολλοποιὸν γὰρ ἀεὶ
τὸ διακριτικόν, ἐκεῖνο δὲ ἓν πρὸ τοῦ πλήθους. Εἰ δὲ
καὶ πρὸ τοῦ ἑνὸς τοῦ ὡς ἑνὸς μόνου, πολλῷ μειζόνως
πρὸ τοῦ πλήθους. Ἀδιάκριτος ἄρα αὐτοῦ τὸ πάμπαν
ἡ φύσις· ἀπρόοδος ἄρα. Πάντα μὲν οὖν ἀπ' αὐτοῦ
πρόεισιν εἰς ἄλλην φύσιν, καὶ αὐτὸ παρήγαγεν, αὐτὸ
δὲ εἰς οὐδὲν πρόεισιν, οὐδέ τινι μεταδίδωσιν ἀφ'
ἑαυτοῦ τινος· ἀνάγκη γὰρ τὸ μεταδιδόμενον ὑφεῖσ- W101
θαι τοῦ μεταδιδόντος, καὶ μὴ ἐκεῖνο εἶναι, ἀλλ' οἷον
ἐκεῖνο, καὶ μὴ τὸ ἁπλῶς, ἀλλὰ τὶ μέτρον ἑκάστῳ. Ἡ
δὲ ὕφεσις καὶ τὰ μέτρα καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ἐν πλήθει
τινὶ ὁρᾶται καὶ μετὰ διορισμοῦ καὶ κατὰ ῥύσιν καὶ
μεταβολὴν τοῦ αὐτοῦ, κἂν μὴ παρεμπίπτῃ τις ἑτερό-

rior pluralelor; astfel, înaintea diviziunii este indivizibilul, iar înaintea celui distins este unificatul[305]. Dar cel care, pentru fiecare lucru, este totul, acela este strângerea-laolaltă a tuturor, înaintea tuturor: despre acesta spunem că este unificat și îl numim ființă; iar deasupra unificatului se află, în mod evident, unul-tot al fiecărui lucru, care subzistă conform unului, așa cum ființa-care-este-tot subzistă conform unificatului și așa cum cele ce sunt în determinație subzistă conform cu cel complet distins. Așadar, în totul fiecărui lucru există analogul celui ce este anterior totului: aceasta este procesiunea unului în totul, ipostaza perfectă, care preexistă pretutindeni conform unului, mai mult chiar, rădăcina fiecărei ipostaze.

[*Argumente contra procesiunii de la unu*]

Obiecție: procesiunea este distincție, dar unul este anterior distincției

Dar, dacă <unul> ar procede, vom intra din nou în
R67 aporie în privința modului în care procede. Căci care va fi, în cazul lui, cauza distincției ? Orice procesiune este însoțită de distincție, iar cauza oricărei distincții este pluralitatea, căci cel ce distinge este totdeauna plurificator, pe când unul acela este anterior pluralității. Iar dacă el este anterior chiar și unului cel considerat doar ca unu, cu atât mai mult, va fi anterior pluralității. Natura lui este așadar în întregime nediferențiată, așadar ea nu procede. Astfel, toate proced de la el înspre o natură diferită și el însuși le produce; dar el însuși nu procede înspre nimic, nici nu transmite ceva de la sine, căci este necesar ca <lucrul> transmis | să fie inferior celui ce transmite și să nu fie acela însuși, ci asemănător cu acela; apoi, <ceea ce se transmite> nu este absolut, ci este doar într-o anumită măsură, în fiecare caz. Însă inferioritatea, măsurile și orice lucru de acest fel care se observă

Unul produce totul, dar el însuși nu procede

της. Ἀλλ' ἢ φύσις ἐκείνη πρὸ πάσης ἐστὶν τῆς ὁπωσοῦν πληθυομένης ἐμφάσεως· ἐπειδὰν γὰρ ἄρξηται τὰ πολλά, τότε χόραν ἔχει καὶ ἡ πρόοδος, εἴτε ἡ ὁμοειδής, εἴτε ἡ ἀνομοειδής. Ἐκεῖνο ἄρα πάντῃ ἀπρόϊτον, οὐδὲ ἔλλαμψιν ἀφ' ἑαυτοῦ προϊέμενον εἰς οὐδὲν τῶν πάντων· καὶ γὰρ ἡ ἔλλαμψις διακρίνεται ἀπὸ τοῦ ἐλλάμποντος.

Ἔτι τοίνυν οὐδὲ τὸ ὄν, ὃ δὴ ἡνωμένον πάντῃ ὑποτιθέμεθα, οὐδὲ τοῦτο προΐοι ἄν· καὶ τοῦτο γὰρ δὴ πρὸ τῆς οὐσιώδους διακρίσεως ἕστηκεν ἅγιον, οὐδὲ κινούμενον, φησὶν ἐκεῖνος· ἔστη γὰρ δὴ τὸ πάντῃ ἡνωμένον ὂν καὶ μηδαμῇ διακεκριμένον, οὐκ ἄρα ἑαυτό γε διακρίνειεν ἂν εἰς τὴν τῶν πολλῶν πρόοδον. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν πρὸ αὐτοῦ, τῶν γε ὄντων, οὐδὲ μέντοι τῶν μετ' αὐτό· τί γὰρ ἂν καὶ δράσειεν τὸ δεύτερον εἰς τὸ πρότερον ἢ τὸ αἰτιατὸν εἰς τὸ αἴτιον; Οὐδὲ τὸ ὂν ἄρα πρόεισιν εἰς πολλὰ ἢ κατὰ ὕφεσιν ἢ κατὰ μερισμὸν ἢ ὁπωσοῦν κατὰ πρόοδον·

οὐ γὰρ ἀποτμήσει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,

φησὶν ὁ Παρμενίδης. Διὸ καὶ ἓν ἄρα τὸ ὂν ἐκεῖνος ἔλεγεν· οὐδὲ ἄρα προϊέναι φαίη τις ἄν, εἴπερ μηδὲ ἀποτμήσεσθαι· πολλῷ ἄρα μειζόνως οὐδὲ τὸ ἕν.

Ἔτι τοίνυν τὰ ἐν τῇ προόδῳ καὶ τὰ ἐν ἑκάστοις W102
ἐγγιγνόμενα μέτρα τοῦ ἑνὸς καὶ ἴχνη, πρὸ τῶν ἄλλων
R68 ἰχνῶν ὄντα τῶν κατὰ ἄλλας καὶ ἀπ' ἄλλων προόδους
ἐπιγιγνομένων, ἢ ἥνωται πρὸς ἄλληλα παντελῶς, ὡς
μὴ ἀποτμήγεσθαι τοῦ ἑνὸς τὸ ἕν (οὕτω δὲ πάντα ἓν
ἔσται, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτὸ τὸ ἕν) ἢ διακρίνεταί

într-o anumită pluralitate, sunt însoțite de distincție, de o curgere și o transformare a unui <lucru> identic, chiar dacă nu intervine nici o alteritate. În schimb, natura aceea este anterioară oricărei manifestări a pluralității, căci procesiunea — atât cea asemenea, cât și cea neasemenea — are loc doar atunci când încep <să apară> pluralele. Așadar, acela este absolut lipsit de procesiune și nici o iluminare nu este proiectată de la el înspre altceva din totul, căci chiar și iluminarea se distinge de cel iluminant[306].

Procesiunea începe odată cu pluralitatea

În plus, nici ființa, cea pe care o presupunem absolut unificată, nici măcar ea nu ar procede, căci și aceasta, anterior distincției substanțiale[307], rămâne sacră, nemișcată, după cum spune <Platon>[308]; căci ea este ființa absolut unificată, nedistinsă sub nici un raport, încât nu se poate distinge ea însăși în procesiunea pluralelor. Ea nu se poate distinge nici față de cele anterioare ei, căci atunci acestea ar fi <și ele> ființe[309], dar nu se poate distinge nici de cele de după ea, căci cum ar putea să acționeze cel secund asupra celui prim, sau efectul asupra cauzei? Așadar, nici ființa nu procede în plurale, nici prin inferioritate, nici prin diviziune, nici prin vreo procesiune oarecare: „căci nu va despărți ființa de ființă“, spune Parmenide[310]. De aceea, el îi spunea ființei și unu; așadar, nu s-ar putea spune nici că procede, de vreme ce nu se poate spune nici că este despărțită; în consecință, cu atât mai mult, nici unul <nu procede>. |

Nici ființa (unificatul) nu procede, așadar nici unul nu procede

În plus, gradele unului și urmele unului, cele aflate în procesiune și în fiecare lucru particular — care sunt
R68 anterioare altor urme ce survin conform cu alte procesiuni și de la alte <principii> — fie sunt unite complet între ele, în așa fel încât unul să nu fie despărțit de unu (dar, în cazul acesta, toate vor fi unu și nu va mai fi nimic altceva în afară de unul însuși), fie se dis-

Cum se disting gradele și urmele unului? Aporii

πως ἀπ’ ἀλλήλων· ἤτοι δὲ αὐτομάτως καὶ ἄνευ τινὸς αἰτίου, ὅπερ ἄτοπον, ἢ ὑπ’ αἰτίου, ὅπερ ἄτοπον, ἤτοι οὖν τοῦ μετὰ τὸ ἓν πλήθους (καὶ οὐκ ἔσται τοῦ ἑνὸς οἰκεία ἡ πρόοδος, ἀλλὰ τοῦ πλήθους) ἢ τοῦ ἑνός (καὶ πῶς διακριτικὸν τὸ ἕν;) ἤ τινος πρὸ τοῦ ἑνός, οἷον δὴ ἀξιοῦμεν εἶναι καὶ τὸ πρὸ πάντων λεγόμενον πάντα ἕν, ὅπερ οὐδέν τι τῶν πάντων ἐστίν, ἀλλὰ πάντα πρὸ πάντων, ὡς ἐλέγομεν, οὗ καὶ τὴν πρόοδον ἐπιζητοῦμεν. Ἐκεῖνο δὲ οὔτε διακρῖνόν ἐστιν οὔτε διακρινόμενον· οὔτε γὰρ πολλά, οὔτε πολλοποιόν, οὐδὲ μὴν ἕν, οὐδὲ ἑνοποιόν, ὥστε οὔτε πρόεισιν οὔτε μένει οὔτε ἐπιστρέφει ἐκείνη ἡ φύσις, ἅτε πάντα οὖσα τῷ ὑπὲρ πάντα.

Πρὸς δὲ τούτοις, εἰ πρόεισι καὶ ἔστιν ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων καὶ τῶν γιγνομένων ἐκείνης τὸ μέτρον, φανερὸν ὅτι ἑκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον ἐνδίδωσι. Τοῖς δὴ φθαρτοῖς καὶ θνητοῖς, εἰ μὲν οὐδέν, πῶς καὶ τούτων αἰτία ἀνυμνεῖται; Εἰ δὲ ἐνδίδωσιν, οὐ τὸ αὐτὸ ὃ καὶ τοῖς αἰωνίοις ἢ τοῖς ἀϊδίοις· φθαρτὸν ἄρα καὶ θνητὸν τὸ ἐνδιδόμενον τούτοις. Καὶ τίς ἂν γένοιτο φθορὰ τοῦ ἑνός, μᾶλλον δὲ τοῦ μηδὲ ἑνός, ὅ γε οὐδὲ ἄφθαρτον εἶναι δύναται; Πολλοστὸν γὰρ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ τὸ αἰώνιον, καὶ αὐτὸς ὁ αἰών. Διὸ καὶ περὶ τοῦ πρώτου ὄν- W103
τος ἡ αὐτὴ περιμένει ἡμᾶς ἀπορία· πρὸ γὰρ τοῦ αἰῶνος καὶ τοῦτο, ὥστε καὶ πρὸ τοῦ αἰωνίου, πολλῷ ἄρα μειζόνως πρὸ τοῦ ἄλλως ἀϊδίου· τοῦ φθαρτοῦ ἄρα πορρωτάτω διέστηκεν· οὐκ ἄρα τὸ ἓν ἑκάστῳ τῶν φθαρτῶν ἀπήχημα τοῦ ἑνὸς ἐκείνου φθαρτὸν ἂν εἴη. Ἀλλὰ μήποτε ὡς ἡ ὕλη καὶ ἐκεῖνο ἔχει (ἐπίταδε γάρ ἐστι

Care este cauza distincției și a procesiunii?

ting cumva între ele. Dacă <gradele și urmele unului> se disting, aceasta se întâmplă sau spontan și fără nici o cauză, ceea ce este absurd, sau dintr-o anumită cauză. Dar, dacă ele se disting dintr-o anumită cauză, ele <se disting> fie datorită pluralității de după unu (și atunci procesiunea nu va fi proprie unului, ci pluralității), fie datorită unului (dar cum să fie unul cel care distinge?), fie datorită a ceva anterior unului, așa cum considerăm că este și unul cel despre care spunem că este totul anterior totului[311]; acesta nu este nimic anume din totul, ci este totul anterior totului, după cum spuneam; și tocmai procesiunea lui o cercetăm. Dar acela nici nu distinge, nici nu se distinge, căci <nu este> nici plural, nici plurificator, dar nici unu, nici unificator, încât această natură nici nu procede, nici nu este manentă, nici nu se convertește, ci ea este totul, fiind deasupra totului.

Dacă procede, unul transmite ceva celor de după el

Pe lângă acestea, dacă <unul> procede și dacă măsura acelei <naturi> se află în fiecare dintre cele ce sunt și în fiecare dintre cele ce devin, atunci este evident că transmite fiecăruia ceva corespunzător. Dar, dacă nu transmite nimic celor coruptibile și muritoare, atunci cum este proclamată cauză și a acestora? Iar dacă le transmite, atunci nu le transmite același lucru ca și celor eterne sau perpetue, ci le transmite ceva coruptibil și muritor. Dar cum poate să existe o corupție a unului sau, mai mult, a celui ce nu este nici măcar unu și care nu poate fi nici măcar incoruptibil? Căci și eternul și chiar și eternitatea sunt foarte departe de el. Astfel, | chiar și în legătură cu prima ființă, ne așteaptă aceeași aporie: căci și aceasta este anterioară eternității, precum și celui etern; așadar, cu atât mai mult, ea este anterioară celui ce este perpetuu în alt fel; atunci, <ființa> se separă cel mai mult de coruptibil; în consecință, ecoul unului în fiecare dintre

Dar ce va transmite celor coruptibile?

τῶν ἄλλων καὶ οἷον ὕλη τις αὐτὴ ἡ ὕλη· τὸ μὲν ποῦ ἓν αὐτὴ ἡ ὕλη, τὸ δὲ ὂν πρὸ τῆς ὕλης), καὶ ἔστιν δυνάμει ἑκάτερον, ἄφθαρτον καὶ φθαρτόν, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδέτερον. Ἀλλ' οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος τοῦ προπεσόντος ἐπίταδε, ἀλλὰ τοῦ πρὸ τῆς ὕλης καὶ τοῦ δυνάμει παντὸς αὐτοῖς συνόντος τοῖς εἴδεσι. Δῆλον γὰρ ὅτι πρὸ τῶν ἐσχάτων τὰ μέσα μετέχει τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς. Μήποτε οὖν ἄφθαρτά ἐστι, καὶ ἄλλοτε ἄλλα τῶν φθαρτῶν πληρωμάτων περὶ <αὐτὰ>
R69 συνίσταται, μεταβαλλόμενα περὶ τὰ ἀμετάβλητα. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐκ ἔστιν ἴδιος ἑκάστου ἡ μέθεξις, οἷον τοῦδε τοῦ καλάμου τοῦ ταῦτα γράφοντος, καὶ τοῦδε τοῦ χάρτου τοῦ ταῦτα γεγραμμένου· ἀλλὰ προσήκει καὶ οἰκείου τινὸς ἀγαθοῦ, εἴπερ μὴ ἀδιάφορα προῆλθεν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς. Ἔπειτα αὐτὸ τὸ φθαρτὸν ᾗ φθαρτὸν πότερον μετέχει ἐκείνου ἢ οὐ μετέχει; Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο, οὐκ ἂν εἴη τούτου γε αἴτιον· εἰ δὲ ἐκεῖνο, φθαρτὸν ἔσται καὶ τὸ διδόμενον· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ ἀφθάρτου συλλογίσαιτο ἄν τις. Ἀλλ' ἴσως τῶν ἀϊδίων μόνον ἐστὶν ἡ μέθεξις, οἷον W104
τῶν ὅλων; Ἢ πρῶτον μέν, ὡς εἴρηται, οὐδὲ τὸ ἀΐδιον ἐκείνῳ τι προσήκει· ἔπειτά τίς ἡ ἀποκλήρωσις, ἔνια μὲν τῶν ἀπ' αὐτοῦ μετέχειν, ἔνια δὲ οὔ, καὶ ταῦτα ὄντος ὑπέρ τε τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον ἅπαν.

Ecoul unului în cele coruptibile nu poate fi coruptibil

cele coruptibile nu poate fi coruptibil. Sau poate că acest <ecou al unului> este precum materia (căci el este dincoace de celelalte și este ca o anume materie, sau este chiar materia însăși, căci materia însăși este într-un fel unul, pe când ființa este anterioară materiei[312]) și el este, în potență, fiecare dintre acestea: și incoruptibil și coruptibil, pe când, în act, el nu este nici incoruptibil, nici coruptibil. Dar discuția noastră nu este despre acest <ecou al unului> care a căzut dincoace, ci despre cel care este dincolo de materie și dincolo de tot ceea ce este în potență și care coexistă cu formele însele. Căci este evident că, anterior celor ultime, cele intermediare participă la principiul unic al totului. Atunci poate că <cele intermediare> sunt incoruptibile, iar în jurul lor se constituie, una după alta, pleromele coruptibile, care

Lucrurile participă la unu prin intermediul pleromelor, sau în mod individual?

R69 se schimbă mereu, în jurul <pleromelor> imuabile. Dar, dacă este așa, înseamnă că participarea nu este proprie fiecărui lucru individual[313], cum ar fi acest calam[314] care scrie aceste lucruri, sau această foaie pe care sunt scrise; totuși, fiecărui lucru îi revine un anumit bine propriu, dacă este adevărat că ele nu au proces de la principiu în mod nediferențiat[315]. În continuare, oare coruptibilul însuși, în măsura în care este coruptibil, participă la unu sau nu participă? Căci dacă nu participă, atunci unul nu ar putea să fie cu adevărat cauza lui, iar dacă participă, atunci ceea ce unul dă <coruptibilului> va fi tot coruptibil; și s-ar putea raționa la fel și pentru incoruptibil. Dar poate că | participarea este doar a celor perpetue, cum ar fi cele ce sunt totalități. Însă, în primul rând, așa cum s-a spus, unul nu are nimic de a face nici cu ceea ce este perpetuu; în plus, ar fi cu totul arbitrar ca unele din cele <ce provin> de la unu să participe la el, iar altele nu, deși el este dincolo de orice coruptibil și incoruptibil.

Oare toate lucrurile participă, sau numai unele?

Μήποτε οὖν πάντα μὲν αὐτοῦ μετέχει, μία δέ ἐστιν ἡ μέθεξις, ἀμέριστος, ἡ αὐτὴ πᾶσιν ὅλη παροῦσα, οἷον τὸ ἡλίου φῶς τὸ αὐτὸ παραγίγνεται πᾶσιν, εἰ καὶ μὴ ὅλον, διότι μεριστόν ἐστι καὶ σωματοειδές· ἐκεῖνο δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ ἀμέριστον ὂν καὶ ὑπὲρ τὸ ὅλον, εἰκότως τὸ αὐτὸ ὑπὸ παντὸς μετέχεται, τῆς διακρίσεως ἐν τοῖς μετέχουσι κατὼ οὔσης, ἀλλ’ οὐκ ἐν τῷ μετεχομένῳ· οὕτω γὰρ καὶ τὸ ὂν ὁ Πλωτῖνος ἀξιοῖ νοεῖν, τὸ αὐτὸ πανταχοῦ ὅλον παρὸν κοινῇ τε πᾶσι καὶ ἑκάστῳ τῶν πολλῶν. Ἀλλ’ εἰ καὶ ἀμέριστος ἡ μέθεξις καὶ μία πάντων ἥ τε τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἑνός (ὃ γὰρ ὅμοιος ἀμφοῖν ἔστω τρόπος), ὅμως γε μέθεξις, ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως προϊοῦσα καὶ διακρινομένη.

Τί οὖν τὸ διακρῖνον ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον; Διαφέρει γὰρ οὐδὲν τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς διακρίνειν καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἐφεξῆς· ἀναίνεται γὰρ ἡ φύσις ἐκείνη τὴν διάκρισιν. Ἀλλὰ μήποτε οὐδὲ ἄλλη ἡ μέθεξις αὐτοῦ τῆς ὑπάρξεως· οὐ γὰρ ἄλλο δίδωσιν ἀφ’ ἑαυτοῦ τοῖς μετέχουσιν, ἀλλ’ ἑαυτὸ ὅ ἐστιν. Ἢ τοῦτο τῇ ὕλῃ προσήκει, καὶ ὅλως εἰπεῖν τοῖς στοιχείοις· ἑαυτὰ γὰρ καὶ ταῦτα δίδωσι τῷ ἐξ αὐτῶν, οἷον ὕλη W105 τοῦ στοιχειωτοῦ γιγνόμενα. Εἰ δὲ μὴ ταῦτα λέγοι τις, ἀλλ’ ἥ γε ὕλη οὐκ ἔχουσά τι μεθ’ ἑαυτὴν ὅ τι δοίη, τῷ κόσμῳ, δίδωσιν ἑαυτήν. Ἢ τοῦτο μὲν ἡ ὕλη κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνο δὲ ἴσως κατὰ τὸ κρεῖττον ἑαυτὸ τοῖς πᾶσι καὶ ἑκάστῳ ἐνδίδωσιν, οὐχ ὡς ὕλην, οὐδὲ R70 γὰρ ὡς εἶδος, ἀλλ’ ὡς αἰτίας τῆς πρώτης τὴν πρώτην μέθεξιν, ταὐτὸ δὲ φάναι, καὶ ὕπαρξιν ἐν τοῖς μετέχουσιν οὖσαν οὐδὲ διακρίνεσθαι ἀπ’ αὐτῶν ἐθέλου-

Ipoteza participării comune: toate lucrurile participă, iar unul rămâne acelaşi faţă de toate

Dar poate că toate lucrurile participă la unu, iar participarea este una singură, indivizibilă şi aceeaşi, fiind în întregime prezentă tuturor lucrurilor, precum lumina soarelui[316], care se oferă tuturor la fel, chiar dacă nu întreagă, deoarece este divizibilă şi corporală; acela însă este deasupra indivizibilului şi deasupra întregului şi este firesc să rămână acelaşi, în timp ce toate participă la el; căci distincţia este în cele de jos, care participă, iar nu în cel participat; la fel gândea şi Plotin despre fiinţă, anume că ea este peste tot aceeaşi, prezentă tuturor pluralelor în comun, cât şi fiecăruia în parte[317]. Dar, chiar dacă participarea unică a tuturor <lucrurilor> la fiinţă şi la unu este indivizibilă şi unică (presupunând că în cele două cazuri participarea este asemănătoare), totuşi, ea este o participare care procede prin distincţie faţă de subzistenţă.

Plotin: fiinţa este prezentă tuturor lucrurilor

Participarea la unu e subzistenţă; el se dă pe sine însuşi participanţilor

Însă ce-l distinge pe cel secund faţă de primul? Căci cel care distinge unul de unu este acelaşi cu cel care distinge în continuare pluralele, pe când această natură <a unului> respinge distincţia. Sau poate că participarea la unu nu este altceva decât subzistenţă, căci celor ce participă la el, nu le dă nimic altceva de la sine, decât ceea ce este el însuşi[318]. Dar aceasta se potriveşte materiei şi, în general vorbind, elementelor, căci şi acestea se dau pe ele însele celui | <format> din ele, devenind astfel materie a celui <format> din elemente. Iar dacă <despre elemente> nu se poate spune aceasta, totuşi, materia, care nu are nimic după ea pe care să îl dea lumii, se dă pe sine însăşi. De fapt, materia se dă pe sine într-un sens inferior, pe când acela, desigur, se dă pe sine tuturor şi fiecăruia în parte, însă într-un sens superior, nu ca o materie şi
R70 nici ca o formă, ci ca prima participare la cauza primă, altfel spus, ca o subzistenţă ce se află în cele ce par-

Materia se dă pe sine într-un sens inferior. Unul se dă în sens superior

σαν, εἰ καὶ ἐκεῖνα πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς, καθ’ ὅσον τοῦ πλήθους μετέσχεν.

῞Ωστε οὐδὲ ἀπ’ αὐτῆς ἡ πρόοδος, ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀπογεννᾶται, ἀπ’ ἐκείνης δὲ πάντα ἓν καὶ πάντα αὖ πάλιν ὄν, οἷον ἡ ῥίζα μόνη πρὸ τῆς τῶν κλάδων ἐκφύσεως καὶ αὐτοῦ τοῦ στελέχους ὅλον ἤδη οὖσα τὸ δένδρον, ἢ οἷον κέντρον ἐν ᾧ καὶ πάντα τὰ πέρατα τῶν πολλῶν εὐθειῶν, ὁμοῦ κατὰ τὸ ἓν τὰ πάντα πρὸ τῆς τῶν ἀπείρων εὐθειῶν διαστάσεως· μετὰ δὲ τὸ κέντρον ἡ διάστασις, καὶ οὐκ αἴτιον αὐτῆς τὸ κέντρον, ἀλλ’ ἡ ῥύσις τοῦ συνεχοῦς ἐφ’ ἕν. Καὶ ἐκεῖ γάρ τοι τὸ πολλοποιὸν αἴτιον ἄρχει τῶν προόδων, τῆς μὲν οὐσιώδους τὸ οὐσιῶδες, τῆς δὲ ἑνιαίας τὸ ἑνιαῖον.

᾿Αλλὰ σεμνὰ μὲν ταῦτα καὶ ὑπερφυῆ, ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμῶν ἐννοίαις οὐ συμβαίνοντα, ταῖς τε πάντα ἀπὸ τοῦ ἑνὸς προαγούσαις καὶ ταῖς ἐνεῖναι τοῖς αἰτιατοῖς ἀεὶ τὸ τοῦ αἰτίου ἴχνος ἀξιούσαις, οὐκ ἔξωθεν παρὸν μόνον, ἀλλὰ μετὰ τοῦτο καὶ συνουσιωμένον. ᾿Επεὶ καὶ εἰ κοινὸν τὸ ἡλίου φῶς εἰς μέθε- W106
ξιν, ἀλλ’ ἔστιν καὶ ἐν τοῖς ὄμμασιν ἡλιοειδές τι φέγγος ἴδιον ἤδη καὶ οὐ κοινόν, τῷ δε ἰδίῳ πρὸς τὸ κοινὸν συναπτόμεθα. Οὐχὶ δὲ καὶ ὁ Πλάτων αὐτῆς εἶναί φησι τῆς ψυχῆς αὐγήν τινα, ἣν δεῖ ἀνακλίναντας τῷ φωτὶ συναφθῆναι τῆς ἀληθείας; ᾿Αλλὰ μὴν καὶ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς ἀπορρεῖν τινα κοινὴν ἔτι μέθεξιν, ἣν ἀλήθειαν κέκληκεν, οὐ τῷ ἡλίῳ ἀναλογοῦσαν, ἀλλὰ τῷ ἡλίου φωτί.

ticipă și care nu vrea să se despartă de acestea, chiar dacă ele proced de la subzistență, în măsura în care au participat la pluralitate.

[*Cauza distincției. Aporii*]

De la subzistența unului, totul este unu

Exemplul rădăcinii și al centrului

Procesiunea începe de la cauza plurificatoare

În consecință, procesiunea nu începe de la această <subzistență a unului>, ci de la pluralitate; în schimb, de la subzistență totul este unu și, de asemenea, totul <este> ființă, căci subzistența este precum rădăcina, care singură este întregul arbore, înaintea dezvoltării ramurilor și a trunchiului însuși, sau precum centrul, în care se află toate extremitățile razelor plurale, toate împreună conform unului, înainte ca razele să se separe la infinit; în schimb, separația are loc dincolo de centru, iar cauza ei nu este centrul, ci curgerea continuului într-o anumită direcție[319]. Căci și acolo, cauza plurificatoare determină procesiunile: cauza substanțială determină procesiunea substanțială, iar cea unitară pe cea unitară.

Lumina adevărului

Însă aceste lucruri sunt sfinte și extraordinare; ele nu se potrivesc cu celelalte concepții ale noastre, care spun că totul provine de la unu și că în cele cauzate există întotdeauna o urmă a cauzei, aceasta nefiind prezentă doar din exterior, ci fiind consubstanțială cu cel cauzat. Astfel, chiar dacă | lumina soarelui este comună celor ce participă, există totuși în ochi o anumită strălucire asemenea celei solare[320], dar care nu este comună, ci este proprie <ochiului>, și tocmai prin ceea ce este propriu intrăm în contact cu ceea ce este comun. Și oare nu spune și Platon că există o anume rază a sufletului[321] însuși, pe care trebuie să o îndreptăm în sus, pentru a intra în contact cu <lumina> adevărului? Totuși, el spune și că de la principiul unic al totului decurge o participare comună, pe care

Ἀλλὰ μήποτε ὁ μὲν Πλάτων ἐσιώπησεν τὴν ἀκρι-
βῆ περὶ τούτων ἐξέτασιν διὰ τοὺς πολλούς, ἐν τῷ αὐ-
τῷ δὲ καὶ τὸ πολλοποιὸν αἴτιον θέμενος, χώραν
ἔσχεν διακρῖναι τὰ πολλὰ ἀπὸ τοῦ ἑνός. Ὁ δὲ νῦν
ἡμῖν προκείμενος λόγος ἰδίᾳ μέν, εἰ θέμις, ὁρᾷ τὴν
μίαν ἀρχήν, ἣν καὶ οὐκ ἐκεῖνος ὠνόμασεν, ἰδίᾳ δὲ
τὴν πολλοποιὸν αἰτίαν. Ὅτι δὲ ἑκὼν παρῆλθεν ὁ
Πλάτων τὴν τοιαύτην διάκρισιν, ἐδήλωσεν οὐδὲ τὴν
πολλοποιὸν αἰτίαν προθεὶς τοῦ μικτοῦ, καίτοι πολλὰ
αὐτοῦ στοιχεῖα παραλαβὼν καὶ τρεῖς ἀρχὰς ἀντὶ τῆς
μιᾶς ὑποθέμενος, καὶ ἴσως οὐδὲ τὴν μίαν, ἣν νῦν
λέγομεν, ἐνδειξάμενος ἐν ἐκείνοις, ἀλλὰ τὴν μετὰ
R71 τὰς δύο ἀρχάς, καθ' ἣν τὸ μικτὸν γίγνεται· ἓν γὰρ καὶ
τοῦτο, καὶ τούτου γε μερισμὸς αἱ τρεῖς μονάδες, ἀλλ'
οὐ τῆς ὄντως πρώτης ἀρχῆς. Ταῦτα μὲν οὖν, ἐὰν δέῃ,
καὶ αὖθις.

Αἱ δὲ ἡμέτεραι ἔννοιαι οὐ διαρθροῦσι τὰς πρώτας
ἀρχὰς ἀκριβῶς, ὅθεν ἁπλῶς τὴν αὐτὴν ὑποτίθενται
καὶ ἑνώσεως καὶ διακρίσεως αἰτίαν, οὐκ εἰδυῖαι ὅτι
ἡ διακρίνουσα τῆς ἀδιάκριτα σῳζούσης ἑτέρα, αὐτὴ W107
πρώτη ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἑαυτὴν διακρίνουσα, εἶτα καὶ
τοῖς ἄλλοις τούτου αἰτία γενομένη. Τὸ δὲ ἕν, εἰ καὶ
πάντων αἴτιον, ἀλλ' ἓν πάντα ποιεῖ, καὶ οὐδὲ ποιεῖ
γε· οὐδὲ γὰρ ἐνεργεῖ, ἡ γὰρ ἐνέργεια διακρίνεταί πως
ἀπὸ τοῦ ἐνεργοῦντος· οὔτε γὰρ δύναται, καὶ γὰρ ἡ
δύναμις ἐκτένειά ἐστιν, ὥς φασι, τῆς οὐσίας, τὸ δὲ
οὐδὲ οὐσία εἶναι βούλεται· τρίτη γὰρ ἀπ' αὐτοῦ ἡ
οὐσία κατὰ τὸ μικτόν, ἡ ἑνιαία φημί, καὶ κατὰ τὸ
ἑνιαῖον. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον.

o numește adevăr, care nu este analoagă soarelui, ci luminii soarelui[322].

Cauza plurificatoare este distinctă de principiul unu. Tăcerea lui Platon

Poate că Platon a trecut sub tăcere analiza precisă a acestor lucruri datorită mulțimii[323]; iar dacă a pus în același principiu și cauza plurificatoare, înseamnă că putea să distingă pluralele de unu. Acum însă, dacă e cu putință, discuția noastră consideră în mod separat principiul unic — pe care și Platon l-a numit[324] — și de asemenea în mod separat cauza plurificatoare. Platon a omis în mod intenționat această distincție, arătând acest lucru prin faptul că nu a pus cauza plurificatoare nici măcar înaintea mixtului, chiar dacă a acceptat o pluralitate de elemente în mixt și chiar dacă a pus trei principii în locul unuia singur; de fapt, în această scriere, el nici nu a indicat principiul unic despre care vorbim acum, ci doar pe cel care vine după cele două principii[325], cel conform cu care se
R71 naște mixtul; căci și mixtul este unu și el este cel divizat de cele trei monade, iar nu principiul ce este cu adevărat primul[326]. Însă despre aceste lucruri vom vorbi și altă dată, dacă este nevoie.

Gândirea noastră confundă cauza distincției cu cauza unificării

Gândurile noastre nu pot distinge în mod riguros primele principii; de aceea, ele consideră pur și simplu o singură cauză pentru unificare și pentru distincție, neștiind că, de fapt, cauza care distinge | este diferită de cea care păstrează <totul> nedistins; cauza care distinge este prima care s-a distins pe sine însăși de la unu, devenind apoi cauză a distincției pentru celelalte lucruri. În schimb, unul, chiar dacă este cauza totului, face totul unu și, de fapt, nici nu face <aceasta>, căci el nici nu acționează, deoarece actul se distinge într-un fel de agent; în plus, unul nu are nici potență, deoarece și potența este o extensie a substanței, după cum se spune[327], pe când el nu vrea să fie nici măcar substanță, căci substanța conformă ames-

Unul face totul unu

῝Ο δὲ νῦν λέγω τοῦτό ἐστιν, ὅτι ἡ μία ἀρχὴ τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ διακρίνειν, ὥστε οὐδὲ ἑνίζει (οὐδὲ γὰρ ποιεῖ τι· ἓν γάρ τι καὶ τὸ ἑνίζειν, ὥσπερ τὸ διακρίνειν), ἀλλ' ἓν πάντα ποιεῖ ἕκαστον, καὶ οὐδὲ ἕκαστον, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἡ πολλοποιὸς αἰτία καὶ διακριτική, τὸ δὲ πρεσβύτερον τοῦ ἑκάστου πάντα ἓν ποιεῖ, ὡς οὕτω φάναι, οὐδὲ γὰρ πάντα κατὰ ἀλήθειαν. Ἐν διακρίσει γὰρ καὶ τὰ πάντα, ὅπου γε καὶ τὸ ὅλον· τὸ δὲ ἓν πάντα κατὰ τὸ ἓν ὑπὲρ πάντα, καθ' ὃ πάντα ἕν. 'Αλλ' εἰ τοῦτο, δεύτερον ἂν εἴη τοῦτο μετ' ἐκεῖνο, καὶ τί πάλιν διακρίνει τὸ αἰτιατὸν ἀπὸ τοῦ αἰτίου; Μήποτε γὰρ καὶ τὸ πᾶσι κοινὸν ἓν μεθεκτὸν ἀπὸ τῆς διακρινούσης αἰτίας πρόεισι· πολὺ γὰρ καὶ τοῦτο· πᾶν γὰρ κοινὸν πολύ ἐστι κατὰ φύσιν, εἰ καὶ μὴ κατ' ἀριθμόν. Μήποτε οὖν αὐτὸ τὸ τῆς διακρίσεως αἴτιον, ὅ τι ποτέ ἐστιν, παρήγαγεν ἑαυτὸ πρῶτον ἀπὸ τῆς ἀφανοῦς ἐκείνης παντελῶς ἀδιακρίτου αἰτίας, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπωχέτευσε τὸ κοινὸν ὡς μετὰ τὴν πρώτην διάκρισιν ἀδιάκριτον.

'Αλλ' αὐτὸ τοῦτο ζητητέον ὅπως ἔχει πρὸς τὴν W108 μίαν αἰτίαν. Ἔστω μὲν γὰρ ἑαυτοῦ διακριτικὸν ἀπὸ τοῦ ἑνός, καίτοι οὕτω γε οὐδενὸς ἔσται ἐκεῖνο αἴτιον, οὐδὲ γὰρ τοῦ μεθ' ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἄλλων ὑποστάντος· ἀλλ' ὅμως ἔστω τοῦτό γε, πῶς δὲ τοῦτο ἔχει πρὸς ἐκεῖνο; Πότερόν τι μετέχει αὐτοῦ ἢ κατ' οὐδέν; R72 Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο, διεσπασμένον ἔσται ἀπ' ἐκείνου, καὶ δύο αἱ πρῶται ἀρχαί, μᾶλλον δὲ μία, ἡ διακρι-

tecului este a treia după unu: mă refer la <substanța> unitară și conformă unitarului[328]. Dar despre acestea <vom vorbi> mai târziu.

Unul nici nu distinge, nici nu unifică, deoarece el nu face nimic anume

Ceea ce vreau să spun acum este că principiul unic este atât de departe de a distinge, încât el nici măcar nu unifică (pentru că el nu face nimic anume, iar a unifica este ceva anume, așa cum este și a distinge), ci el face din fiecare <lucru> unul-tot. De fapt, el nu <face> fiecare <lucru> în parte; căci cauza *fiecăruia* este cauza care plurifică și distinge, pe când el face totul-unu din ceea ce este anterior fiecăruia, pentru a spune așa. Astfel, el nici măcar <nu face> totul, propriu-zis, căci și totul este în distincție, așa cum este și întregul, pe când unul-tot <este> conform unului de deasupra totului, cel conform cu care totul <este> unu. Dar, dacă este așa, atunci unul-tot va fi secund, după unul; dar, din nou, ce anume distinge efectul de cauză? S-ar părea că unul participabil, comun tuturor, procede și el de la cauza care distinge, căci și acest unu este plural, deoarece orice comun este plural prin natură, chiar dacă nu este plural ca număr. Atunci, se pare că și cauza distincției, oricare ar fi aceasta, s-a produs mai întâi pe sine însăși, pornind de la cauza aceasta invizibilă, complet nedistinsă, și abia apoi a distribuit celorlalte lucruri acest unu comun, atât cât mai este el nediferențiat, după prima diferențiere. |

Întrebări privind cauza distincției

Trebuie însă să cercetăm și acest lucru, anume în ce raport se află <cauza distincției> față de prima cauză. Dacă ea s-ar distinge pe sine însăși față de unu, atunci unul nu va fi cauză a nimic, de vreme ce nu este cauză nici măcar pentru ceea ce vine imediat după el, înaintea celorlalte ipostaze. Totuși, să presupunem că ea se distinge pe sine; atunci, ce raport are ea față de unul? Oare participă la el într-un fel,

Cauza distincției participă la unu?

R72 sau deloc? Căci dacă nu participă, ea va fi detașată de

τικὴ τῶν πάντων· τὸ δὲ πρὸ ταύτης ἀπέσπασται ἀπὸ πάντων. Εἰ δὲ μετέχει, ἥξει τι ἐκεῖθεν· καὶ τί τὸ διακρῖναν; Ἢ ἴσως τὸ δεύτερον, ὥσπερ ἑαυτό, οὕτω καὶ τὴν οἰκείαν μέθεξιν ἀπὸ τοῦ μετεχομένου διέκρινεν. Ἀλλ᾽ οὕτω γε τὸ ζητούμενον ὡς ὁμολογούμενον ληψόμεθα, τὴν τοῦ ἑνὸς φύσιν, ἑνὸς οὖσαν καὶ ἕν, ἐπιδέχεσθαί τινα διάκρισιν· ἢ οὐκ ἔτι μένει ἓν ἀκραιφνῶς, παθοῦσά τι ὑπὸ τοῦ δευτέρου, εἰς ὃ προῆλθε. Γενόμενον γὰρ ἐν πολλῷ ἓν πέπονθεν τὸ πολύ, καί πῃ συνηλλοιώθη τῷ δεξομένῳ· οὕτω δὲ τοῦ δευτέρου μετασχόντος, καὶ τὰ ἑξῆς ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ μετέχει τῆς μίας αἰτίας τὸν ὅμοιον τρόπον.

Ἀλλ᾽ εἰ μὴ δίδωσι τὸ ἕν, πῶς λαμβάνει τὸ δεύτερον ἢ τρίτον; Πῶς δὲ εἰ μηδὲν παράγει τῶν πάντων, ὅμως αἴτιόν ἐστιν; Ἢ ὥσπερ ἐστὶ τῷ εἶναι παράγειν οὐδὲν πραγματευόμενον, οὕτως ἐστὶ καὶ τῷ W109 ἓν παράγειν τὰ παραγόμενα. Καὶ γὰρ τὸ εἶναι ἐνεργεῖν ἐστι τῆς οὐσίας ἐνέργειαν, διόπερ ἐκεῖνο τῷ ἕν· ἀλλὰ καὶ τὸ παράγειν ἐνέργεια, ὥστε τῷ ἓν μόνον ἐκεῖνο πεφυκέναι, ἵνα οὕτως εἴπω, τὰ ἄλλα παράγεται ὑφ᾽ ἑαυτῶν· δύναται γὰρ ἑαυτὰ παράγειν ὅλως, διότι ἔστι τὸ ἕν, ὅπερ ἀναπνέοντα καὶ ἐν ᾧ ἐρριζωμένα παράγειν ἑαυτὰ δυνήσεται.

Ἀλλὰ κύκλῳ πολλὴν περιελθόντες, ἔτι ταῖς αὐταῖς ἀπορίαις ἐνδεδέμεθα, εἰ ἥκει τι ἐκεῖθεν εἰς τὰ ἄλλα, καὶ ἔστιν ἕκαστον καὶ παράγει ἑαυτὸ διὰ τὴν ἐκείνου μέθεξιν· εἰ γὰρ μηδενὸς ἀπολαύει αὐτοῦ, τί δεῖται αὐτοῦ πρὸς τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν; Καὶ ὅλως

acela și vor fi două principii prime, sau mai degrabă unul singur: anume cel ce distinge totul, pe când cel anterior acestuia va fi desprins de totul. Dar, dacă ea participă <la unu>, înseamnă că va primi ceva de la unul; dar ce anume le va distinge? Sau poate că cel secund, așa cum s-a distins pe sine, tot așa a distins și propria sa participare față de cel participat. Dar <spunând aceasta>, vom lua întrebarea drept răspuns, spunând că natura unului, deși este a unului și este una, primește totuși o anume distincție; astfel, el nu mai rămâne unu pur, ci este afectat de ceva de la cel secund, în care a proces. Devenind unu în plurale, el este afectat de plurale și este degradat de însuși acela care îl primește. Apoi, dacă al doilea participă în acest fel, atunci, sub influența lui, următoarele vor participa și ele în același fel la cauza unică.

Unul produce prin simplul său fapt de a fi unu

Dar dacă, din contră, unul nu dă nimic, cum primesc al doilea și al treilea? Iar dacă <unul> nu produce nimic din totul, cum este totuși cauză a totului? De fapt, așa cum se poate produce prin simplul fapt de a fi, | fără a face nimic, tot așa, cele produse pot fi produse prin unu[329]. Căci a fi înseamnă a efectua actul substanței, de aceea și unul <acționează> prin <a fi> unu; însă și a produce este un act, de aceea, prin simplul fapt că unul este doar unu, celelalte se produc pe sine, pentru a spune astfel; ele se pot produce pe ele însele, doar pentru că unul este; ele se pot produce pe sine pentru că sunt animate de unu și sunt înrădăcinate în el.

Celelalte se produc pe sine prin faptul că unul este unu

Provine ceva de la unu în celelalte?

După acest lung ocol, suntem din nou prinși în aceleași aporii, anume, dacă provine ceva de acolo în celelalte și dacă fiecare este și se produce pe sine prin participarea la acela; căci, dacă celelalte nu primesc nimic de la el, atunci cine ar mai avea nevoie de el, pentru subzistența proprie? Dorim, de fapt, să știm

ἐπιποθοῦμεν ἰδεῖν ὅ τι ἔχομεν ἡμεῖς ἀπ’ ἐκείνης τῆς κοινῆς· καὶ εἰ πρωτίστη ἐστίν, ἔχει τι καὶ ἔσχατον ἴχνος, οἷον τὴν ὕλην φαμέν, πάντα ἓν οὖσαν γυμνὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων· εἰ δὲ ἔσχατον καὶ πρῶτόν ἐστὶ τοιοῦτον, ὃ μηδὲν ἄλλο ἢ ἕν, καὶ τοῦτο πάντα καὶ πρὸ πάντων, πάντως ὅτι καὶ ἐν τοῖς μέσοις πληρώμασιν ἡ τοιαύτη φύσις εὑρίσκεται.

Τοιούτων δὴ οὖν προκειμένων ἡμῖν τῶν ἀποριῶν, R73 ἐξ ἀρχῆς ἀναλαβόντες τὸν λόγον λέγωμεν, θεὸν καὶ ἐνταῦθα σωτῆρα παρακαλέσαντες. Τὸ δὴ ἓν ἐκεῖνο, πάντα ὄν, καὶ οὐ μόνον τὸ ἕν, κατὰ δὲ τὸ ἁπλούστατον τὰ πάντα (καὶ αὕτη ἡ ἁπλότης ἡ πάντων ἀνάλυσις καὶ ἡ πρὸ πάντων) οὐκ ἔστιν ἑνοποιὸν, ἐν διορισμῷ γὰρ τὸ ἑνοποιόν· οὐδὲ τὸ πολλοποιόν, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οὐδὲν τῶν ἄλλων ἰδιοποιόν, ἀλλὰ W110 κοινοποιὸν ἁπλῶς αἴτιόν ἐστι καὶ παντοποιόν, οὐχ ὁμοῦ τὰ διωρισμένα πάντα ποιοῦν, οὐδὲ γὰρ τὰ ἡνωμένα (καὶ ἐκείνων γὰρ καὶ τούτων ἐστὶ τὸ αὐτὸ αἴτιον, καὶ πρὸ ἀμφοῖν)· οὔτε ἄρα ἡνωμένου τινός οὔτε διωρισμένου ἐστὶ παραγωγόν, ἀλλὰ πάντων ἁπλῶς τῶν κατὰ πάντα τρόπον ὑφεστηκότων. Ἡ φύσις ἄρα αὐτοῦ οὔτε διώρισται ἀπό τινος, οὔτε ἥνωταί τινι οὔτε συνεξαλλάττεται οὐδενὶ τῶν πάντων· εἴη γὰρ ἂν οὐκέτι πάντα, ἀλλ’ ἐκεῖνο ᾧ συνδιωρίσθη· καὶ οὐκ ἐγένετο ἴδιος, ἀναίνεται δὲ τὸ ἴδιον· οὐκ ἄρα μερίζεταί τι ἀπ’ αὐτῆς εἰς ἕκαστον ἰδιοτρόπως οὐδὲ ὁπωστιοῦν.

ce anume deținem noi de la acest <principiu> universal; apoi, dacă el este cel dintâi, înseamnă că are și o ultimă urmă a sa, adică aceea pe care o numim materie, care este <un ultim> totul-unu, însă golit de celelalte lucruri; dar, dacă ultimul și primul nu sunt nimic altceva decât unu, iar unul este totul și anterior totului, atunci este evident că aceeași natură se află și în pleromele intermediare.

[*Indeterminarea absolută a unului*]

Unul este cauză a totului, fără să unifice și fără să distingă

În fața acestor aporii ce ni se prezintă, să luăm dis-
R73 cuția de la început, cerând și acum ajutorul unui zeu salvator[330]. Unul acela este totul și nu doar unu, ci el este totul conform cu cel absolut simplu (iar această simplitate este anterioară totului și este cea în care totul se reduce); de aceea, el nu este unificator, căci cel care unifică este în distincție; apoi, el nu este nici plurificator, din același motiv; el nu produce nici ceea ce este propriu celorlalte, | ci el este pur și simplu cauza care produce ceea ce este comun și care produce totul, fără să producă pe toate cele distinse împreună; căci el nu produce nici pe cele unificate (deoarece și cele unificate și cele distinse au aceeași cauză, anterioară lor); așadar, unul nu produce nici unificatul, nici pe cele distinse, ci produce tot ceea ce subzistă într-un fel sau altul. Așadar, natura lui nu este nici distinsă de ceva, nici unită cu ceva, și ea nu se schimbă odată cu totul, căci atunci nu ar mai fi totul, ci ar fi ceva determinat, alături de celelalte lucruri. În plus, ea nu a devenit ceva particular, ci ea refuză particularul; așadar nimic nu se separă de ea pentru a ajunge la fiecare lucru particular într-o manieră proprie, sau în orice altă manieră.

Nimic nu se separă de unu pentru a ajunge la cele ce participă

Ἀλλὰ μήποτε κοινὴ πάντων καὶ μία μέθεξις ἀπ' αὐτοῦ πρόεισιν εἰς πάντα. Οὐκοῦν ἡ μέθεξις διώρισται τῆς ὑπάρξεως, οὔπω δὲ ὁ διορισμὸς οὐδενός, οὔτε αἰτίας οὐδὲ ὑπάρξεως οὔτε μεθέξεως. Οὐδὲν ἄρα πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ, οὐδὲ γὰρ μένει ἐν αὐτῷ, ἵνα καὶ προέλθῃ, ἀεὶ γὰρ ἡ μονὴ πρὸ πάσης προόδου· οὔπω δὲ τὰ διάφορα ἐπὶ τῆς ἀδιαφόρου φύσεως. Οὐκ ἄρα μετέχει αὐτῆς τὰ πάντα; Πάνυ γε, φήσω. Δίδωσιν οὖν τι αὐτοῖς ἢ οὐδέν; Πάνυ γε, φήσω, τὸ πάντων τιμιώτατον, ἑαυτὴν ὅλην καθ' ὕπαρξιν, ἀλλ' οὐχὶ μέθεξιν ἀφ' ἑαυτῆς. Οὐκοῦν γενήσεται αὕτη τῶν δεξαμένων, οὐκέτι δὲ ἑαυτῆς; Ἢ οὔτε ἑαυτῆς ἐστίν οὔτε ἐκείνων οὔτε ἐξῃρημένη οὔτε συντεταγμένη, οὐδὲ γὰρ καθ' W111 ὕπαρξιν οὔτε κατὰ μέθεξιν, πάντα γὰρ ἐν διορισμῷ τὰ τοιαῦτα· ἡ δέ ἐστι πάντῃ ἀδιόριστος, καὶ οὔτε R74 πάντων οὔτε οὐδενός. Κατὰ γὰρ ἀλήθειαν οὔτε ἐν πᾶσιν οὔτε πρὸ πάντων, καὶ ταῦτα γὰρ διορισμοί τινες· τὸ δέ ἐστιν ἁπλοῦν καὶ ἀδιόριστον καὶ αὐτὸ τοῦτο πάντα ἕν. Οὐ γὰρ ἔχομεν αὐτὸ ὀνομάζειν μονοειδῶς, ὅτι καὶ τὸ ἓν ἄλλο παρὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ἄλλα παρὰ τὸ ἕν. Περὶ ἐκεῖνο τοίνυν καὶ μετ' ἐκεῖνο τὰ ἄλλα ποιεῖται τοὺς παντοίους διορισμοὺς ἐν ταῖς ἀπ' αὐτοῦ πολλοσταῖς αἰτίαις· αὐτὸ ἄρα οὔτε μετεχόμενόν ἐστιν οὔτε ἀμέθεκτον· ἀλλὰ τρόπον ἄλλον τὸν πρὸ ἀμφοῖν ἔστιν τε καὶ τὰ ἄλλα σῴζει καὶ τελειοῖ καὶ παράγει ὁμοῦ πάντα κατὰ τὸ ἓν ἑαυτοῦ παντοποιὸν ἐνέργημα, ὅπερ οὔτε παρακτικὸν κλητέον, οὔτε τελειωτικόν, οὔτε ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν· ἐν διορισμῷ γὰρ καὶ ταῦτα, τὸ δέ ἐστι πάμφορον μέν, κατὰ μίαν δὲ φύσιν. Πάντα οὖν αὐτοῦ ἀπῃώρηται, καὶ ταύτῃ αὐτοῦ ἀπολαύει, ἐχόμενα ὑπ' αὐτοῦ. Οὐδὲν οὖν ἀπ' αὐτοῦ τοιοῦτον οἷον αὐτό; Οὐδαμῶς,

Nimic nu procede de la unu

Dar poate că de la el procede în totul o participare comună tuturor și unică. Dar atunci, participarea se distinge de subzistență; însă <în el> nu există încă nici o distincție, a nimic: nici a cauzei, nici a subzistenței, nici a participării. Așadar, nimic nu procede de la el, căci nici nu rămâne ceva în el, ca să poată apoi procede; dar manența este întotdeauna anterioară oricărei procesiuni; în schimb, în natura nediferențiată nu există încă lucruri diferențiate. Atunci, totul nu participă la această natură? Voi spune că da, <participă>. Atunci, le dă ea ceva acelora, sau nu le dă nimic? Cu siguranță, voi spune, și anume <le dă> ceea ce este cel mai demn dintre toate: se dă pe sine însăși în întregime, conform subzistenței, însă nu dă și o participare la această <natură> însăși. Atunci, oare această natură va aparține lucrurilor care o primesc, sau va aparține doar ei înseși? De fapt, ea nu aparține nici ei înseși, nici acelora, | căci ea nu este nici transcendentă, nici coordonată, și nu este nici prin subzistență, nici prin participare, deoarece toate acestea sunt în determinație, pe când ea este absolut nedeterminată; și ea nu este nici a tuturor, nici a vreunuia
R74 <dintre lucruri>. Căci, de fapt, unul nu este nici în totul, nici înaintea totului, deoarece și acestea sunt niște determinații, pe când el este simplu și nedistins, tocmai acesta fiind unul-tot. Și nu putem să-i dăm un nume unitar, căci și unul este diferit de totul și totul este diferit de unul. Doar în afara lui și după el, celelalte lucruri pot avea diverse determinații, sub influența unor cauze depărtate de el; el însă nu este nici participat, nici imparticipabil, ci felul lui de a fi este anterior acestora două, și în acest fel el le menține pe celelalte, le desăvârșește și le produce pe toate împreună, conform actului său unic și producător al totului; dar despre acesta nu trebuie spus nici că produce,

Unul se dă pe sine, dar nu dă și o participare la natura sa

Unul nu este nici participat, nici imparticipabil, ci anterior acestora

οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν αὐτὸ ἑαυτοῦ διαστῆναι κατὰ ὑπόβασιν, οὐδενὸς ἑτέρου φανέντος τοῦ διαστήσοντος, οὐδὲ θέμις ἦν τὴν διάφορον φύσιν ἐν διαφορᾷ τινι γενέσθαι πρὸς ἑαυτήν, οὐδὲ τὴν ἁπλότητα πάντων εἰς διπλόην τινὰ προελθεῖν.

Πῶς οὖν ἡ ὕλη πέρας αὐτῆς καὶ τὸ ἔσχατον ἴχνος; Ἢ οὐκ ἔχει οὕτως· οὐδὲ γὰρ ἓν ἐκεῖνο διωρισμένον ὡς ἕν, οἷον τὴν ὕλην εἶναί φαμεν, οὐδὲ ἔστιν ἐπ' ἐκείνου πρῶτόν τι καὶ μέσον καὶ ἔσχατον (διορισμοὶ γὰρ καὶ ταῦτα), οὐδὲ τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, οὐδὲ W112 ὅλως τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς ὕλης οὐδέν· καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ ὕλη ἕν τί ἐστι τῶν στοιχείων τοῦ γενητοῦ, διώρισται ἄρα, πόρρω ἄρα τῆς ἀδιορίστου φύσεως, ἐντεῦθέν ποθεν ἀρχομένη τῆς οἰκείας ἰδιότητος, ὅθεν ἡ γένεσις· καὶ ταύτης μέντοι τῆς ἀρχῆς οὐκ ἐν πρώτοις, οὐδὲ ἐν μέσοις ποιήμασιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐσχάτοις ἀπηχήμασι. Πάντα οὖν διορίζεται περὶ ἐκείνην, καὶ ὁ πάντων ἔσχατος διορισμὸς ἀποδιακρίνει μετὰ πάντα τὴν πάντων ὡς ἀληθῶς ὑποστάθμην.

Ἀλλὰ γὰρ περὶ τῆς ὕλης ἐνέσται καὶ αὖθις εἰπεῖν, καὶ ἀπορήσαντας ἐπιλύσασθαι ἐν καιρῷ τὰς ἀπορίας· νῦν δὲ τοσοῦτον προσθετέον, ὅτι ἡ προκειμένη αὕτη ἀρχὴ καὶ τὴν εἰς ἔσχατον ὕλην ἀπορρυεῖσαν περιέσχεν τῇ ἑαυτῆς ἀδιαφόρῳ περιοχῇ τῆς παντελοῦς ἁπλότητος.

R75 Εἰ τοίνυν μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ, πῶς πάντων αἴτιον; Ἢ οὕτω μὲν ὡς διωρισμένον αἴτιον καὶ κατὰ τὴν ὡς αἰ-

nici că desăvârșește și nici altceva de acest fel, căci și acestea sunt în determinație, pe când acela este atotproducător, conform naturii sale unice. Toate depind de el și, în felul acesta, toate profită de el, căci el le ține pe toate. Atunci, de la el nu vine nimic care să fie asemenea lui? În nici un caz, căci nici nu se poate separa de sine ca să coboare și nici nu a apărut altceva care să îl separe; nici nu este permis ca natura nediferențiată să fie într-o diferență față de sine și nici ca simplitatea totului să proceadă într-o dualitate.

Despre ipoteza că materia este ultima urmă a unului

Atunci, cum poate materia să fie limita și ultima urmă a unului? De fapt nu este așa, căci unul acela nu este determinat nici măcar ca unu, așa cum spunem despre materie; în privința lui nu există ceva prim, intermediar și ultim (deoarece și acestea sunt determinații), nici | faptul de a fi în potență și în act, nici, în general, vreuna dintre caracteristicile materiei; căci și materia este un element dintre cele ce devin, așadar este determinată, fiind departe de natura indeterminată[331]. Proprietatea sa particulară începe acolo unde începe devenirea; ea nu se află între primele producții ale principiului, nici în cele intermediare, ci în ultimele ecouri ale lui. Așadar, totul este determinat în funcție de acea natură <a unului>, iar ultima determinație dintre toate se distinge, după toate, ca un adevărat sediment[332] al totului.

Cuprinderea nediferențiată a unului ajunge până la materie

Însă despre materie vom avea ocazia să vorbim și altă dată, iar, după ce am fost în aporie, o vom rezolva în mod potrivit; acum însă, trebuie să adăugăm doar atât: că acest principiu de care ne ocupăm a prins în cuprinderea sa nediferențiată — cea a simplității absolute — chiar și materia care a emanat până la realitățile ultime.

R75 Dacă, așadar, nimic nu procede de la el, cum este el cauza totului? De fapt, nu este cauză așa cum ar fi

τίου διωρισμένην ἔννοιαν οὐκ ἔστιν αἴτιον· οὔτε γὰρ ποιητικόν (πρὸ τούτου γὰρ ἄλλα) οὔτε παραδειγματικόν (καὶ τούτου γὰρ ἄλλο προηγεῖται) οὔτε, ὡς ἄν τῳ δόξειεν, αὐτὸ τὸ τελικόν (ἓν γάρ τι καὶ τοῦτο τῶν αἰτίων, καὶ διώρισται ἀπὸ τῶν ἄλλων)· οὐδὲ μὴν ὁμοῦ τὰ τρία αἴτια, ὡς ἓν παναίτιον (καὶ τὰ τρία γὰρ διώρισται ἀπὸ τῶν πολλῶν, ὅσα μὴ αἴτια, ἐκεῖ δὲ οὐδὲν τῶν διωρισμένων)· ἀλλὰ πρὸ πάντων ἐκεῖνο καὶ αἴτιον πάντων, ὡς καὶ τῶν αἰτίων αἴτιον, καὶ οὐδὲ τοῦτο, ὡς ἄλλο παρὰ τὴν μίαν ἁπλότητα, ἀλλ’ W113 ὥσπερ ἓν ἀπὸ τῶν κάτω, οὕτω δήπου καὶ αἴτιον.

Καὶ τίνος αἴτιον, εἴπερ ὅλως αἴτιον; Πάντων γε, φήσω, οὐ τῶν μέν, τῶν δὲ οὔ, οὐδὲ πῇ μέν, πῇ δὲ οὔ, οὐδὲ ὅσα τοιαῦτα μετ’ ἐκεῖνο διοριζόμεθα. Ἥκει ἄρα τι ἐκεῖθεν; Πάνυ γε τὰ πάντα, ἀλλ’ οὐχ οἷον ἐκεῖνο, ἀλλὰ τὰ μετὰ τὴν φύσιν ἐκείνην.

Οὐκοῦν ἀνομοιοειδὴς ἡ ἀπ’ ἐκείνου γέννησις, πρὸ δὲ ταύτης ἡ ὁμοειδής, ἅτε συγγενεστέρων, καὶ ἀπὸ τοῦ ὅλου ἑκάστου προϊόντων, ἀλλ’ οὐκ ἀπό τινος τῶν ἐν αὐτῷ διωρισμένων αἰτίων, ὥσπερ ἡ ἀνομοειδής· καὶ ἔτι κοινοτάτη πάντων θεῶν. Ἡ μὲν γὰρ ἀνομοειδὴς οὐ πάντων, οἷον εἴ τινες παρθένοι λέγοιντο καὶ ἠΐθεοι τῶν θεῶν· ἡ δὲ ὁμοειδὴς πανταχοῦ, καὶ ὁ μὴ ταύτην προάγων ἄγονός ἐστιν, ὅπερ ἐπὶ τῆς ὕλης μόνης ἀληθές, εἴπερ καὶ ταύτης. Εἰ τοίνυν ἡ πάντων πρόοδος ἀνομοειδὴς ἀπ’ ἐκείνου, πάντως ὅτι προϋπάρξει καὶ ἡ ὁμοειδής, ὅπερ ἐδείχθη ἀδύνατον. Ἢ

Unul este cauza totului, dar nu este o cauză determinată

o cauză determinată, conform concepției determinate pe care o avem despre cauză, căci nu este nici cauză eficientă (deoarece înaintea acesteia mai sunt alte cauze), nici cauză exemplară (deoarece și aceasta este precedată de alta), nici cauză finală, așa cum s-ar putea crede (căci și aceasta este doar una dintre cauze și este determinată față de celelalte). El nu este nici aceste trei cauze împreună, ca un întreg cauzal (căci și cele trei sunt distinse față de plurale, care nu sunt cauze, pe când acolo nimic nu este distins), ci acela este anterior totului și este cauza totului, fiind și cauză a cauzelor; | iar a fi cauză nu este ceva diferit de simplitatea lui unică, ci, așa cum el este unu când pornim de la cele de jos, tot astfel este și cauză[333].

Unul este cauză a totului, iar nu doar a unora

Dar a cui cauză este el, dacă este, în general, cauză? Cu siguranță, voi spune că el este cauză a totului; căci nu este cauză doar a unora, iar a altora nu, nici <nu este cauză> doar sub un raport, iar sub altul nu, și nici sub un alt aspect pe care l-am putea noi distinge după el. Dar oare provine ceva de acolo? Cu siguranță, totul provine de acolo, însă nu <totul> în sensul în care unul este totul, ci totul ce vine după natura aceea <a unului>.

Generarea de la unu este asemenea sau neasemenea?

Dar atunci, <înseamnă că> generarea de la acela este neasemenea. Însă generarea asemenea este anterioară celei neasemenea, pentru că aici cele generate sunt mai înrudite cu cel ce le generează și pentru că acestea proced de fiecare dată de la totalitate, iar nu doar de la o cauză distinsă din totalitate, așa cum se întâmplă în generarea neasemenea. În plus, <generarea asemenea> este cea universală, a tuturor zeilor. Generarea neasemenea nu aparține tuturor, ca atunci când unii dintre zei sunt numiți „tineri“ sau „tinere“; în schimb, cea asemenea este pretutindeni, iar cel ce nu o produce este steril, lucru care e adevărat numai

πρῶτον μὲν ἐπ' ἐκείνου διαιρεῖσθαι τὰς δύο προόδους οὐ θεμιτόν· ἀδιόριστον γὰρ ὂν παντελῶς οὐκ ἂν ποιοῖτο τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ γέννησιν διωρισμένην, ἢ ὁμοειδῆ <ἢ ἀνομοειδῆ> ἢ τὰς δύο ἅμα, ἀλλ' ἔστιν ἐκείνῳ πρέπουσα, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἡ πρὸ ἀμφοῖν ἀδιόριστος. W114 Δεύτερον δὲ εἴ τις ἐπαναπαύεσθαι βούλοιτο ταῖς διωρισμέναις ἐννοίαις, ἑκατέραν ὁμοῦ νοοῖτο τὴν ἀπ' αὐτοῦ τῶν πάντων ἀπογέννησιν· ὡς μὲν γὰρ πάντα ὂν κατὰ τὸ ἓν παράγει τὰ πάντα ὁμοειδῶς, ὡς δὲ πρὸ πάντων, ἀνομοειδῶς. Ἅμα δὲ καὶ ὡς ταὐτὸν πάντα τέ ἐστι καὶ πρὸ πάντων· ἅμα ἄρα καὶ ὡς τὴν αὐτὴν ποιεῖται πρόοδον ὁμοειδῆ τε καὶ ἀνομοειδῆ. Πάντα
R76 γάρ ἐστι καὶ πάντα παράγει, τοῦτο μὲν ὁμοειδῶς· καὶ πρὸ πάντων ἐστὶ καὶ πάντω<ν παραγωγόν>, τοῦτο δὲ ἀνομοειδῶς· ἄλλον δὲ αὖ τρόπον, ὡς μὲν πάντῃ ἁπλοῦν τὰ μὴ ἁπλᾶ πάντῃ ἀνομοειδῶς, ὡς δὲ ὑπεραπλοῦν ταὐτὰ μὴ ἁπλᾶ ὁμοειδῶς.

Ἆρα οὖν παράγει; Οὕτω γὰρ ἐνεργεῖ· πρὸ δὲ τῆς ἐνεργείας δύναμις καὶ πρὸ δυνάμεως ὕπαρξις. *** ἴσως οὔτε δύναμις πολλῷ μειζόνως, οὔτε ἔτι μᾶλλον ἐνέργεια· καὶ γὰρ ἐν διορισμῷ τινι τὰ τοιαῦτα καὶ διακρίνεταί πως ἀπ' ἀλλήλων, οὐκ ἄρα ἁρμόζει τῷ πάντῃ ἀδιαφόρῳ τὸ ὑπάρχειν καὶ δύνασθαι καὶ ἐνεργεῖν. Ἢ ταῦτα μὲν οὕτως ὡς λέγομεν οὐ πρόσεστιν αὐτῷ· ὥσπερ δὲ τὸ ἓν οὐ προσὸν ὅμως ἀναπέμ-

despre materie, dacă măcar despre ea <se poate spune aceasta>. Așadar, dacă procesiunea totului de la unu este neasemenea, este evident că preexistă și cea asemenea; dar s-a arătat că acest lucru este imposibil. De fapt, în primul rând, nu este permis să distingem în cazul unului două procesiuni, căci, fiind complet nedeterminat, nu se poate ca generarea de la el să fie deja determinată: fie asemenea, <fie neasemenea,> fie ambele împreună; ci, dacă se poate spune așa, lui i se potrivește doar | <procesiunea> nedeterminată, anterioară ambelor. În al doilea rând, dacă cineva vrea să se sprijine pe noțiuni determinate, vom considera că generarea totului de la unu este de ambele feluri: astfel, din cauză că unul este totul conform unului, el produce în manieră asemenea, dar pentru că este anterior totului, el produce în manieră neasemenea. Într-adevăr, el este totul și anterior totului, în același timp și rămânând același, de aceea, în același timp și rămânând același, el realizează și procesiunea asemenea și pe cea neasemenea. Căci el este totul și produce
R76 totul în manieră asemenea, dar este anterior totului și produce totul în manieră neasemenea; apoi, în alt fel, anume ca absolut simplu, el produce în manieră neasemenea pe cele ce nu sunt absolut simple, iar ca super-simplu, produce în manieră asemenea pe cele ce nu sunt simple[334].

Generarea de la unu nu poate fi determinată

El produce și asemenea și neasemenea, dar e anterior ambelor

Așadar, produce? Căci în felul acesta acționează, iar anterior actului este potența și anterior potenței este subzistența. <Dar acolo nu este nici subzistență> și, cu atât mai mult, nici potență și, mai mult, nici act, căci și acestea sunt într-o anume determinare și se disting într-un fel unele de altele; așadar, celui complet nediferențiat nu i se potrivește faptul de a subzista, de a fi în potență și de a acționa. De fapt, acestea nu îi aparțin în felul în care le spunem noi, ci, așa cum

Dar oare unul produce și are el un act?

πομεν ἐπ᾽ αὐτό, καὶ τὰ πάντα τῷ ἑνὶ συζεύγνυμεν, διὰ τὰς πολλάκις εἰρημένας αἰτίας, οὕτως ἂν εἴποιμεν ἐπ᾽ αὐτοῦ τὸ ἐνεργεῖν καὶ δύνασθαι καὶ εἶναι, ὡς ἓν τὰ τρία ἀδιόριστα ἀπ᾽ ἀλλήλων. Οὐ γὰρ τῷ εἶναι ποιεῖ, ὡς ἂν φαίη τις (μία γὰρ αὕτη ποίησις ἀντιδιωρισμένη πρὸς ἄλλας), οὐδὲ ὅτι ἐκεῖνό ἐστι, διὰ W115
τοῦτο τὰ ἄλλα ἐστίν (οὕτω γὰρ οὐδενὸς ἔσται αἴτιον, εἰ μὴ παράγει αὐτά), ἀλλὰ κατὰ τὴν πάντων οἰστικὴν ἁπλότητα πρὸ ἐνεργείας, πρὸ δυνάμεως, πρὸ ὑπάρξεως αἴτιον τῶν πάντων ἐστίν.

῞Ολως δὲ αἴτιον, καὶ διώρισται ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν; ῏Η καὶ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν μετ᾽ ἐκεῖνο διορίζεται ἀπὸ τῆς διοριστικῆς αἰτίας, ἥτις ποτέ ἐστιν· ἐκεῖνο δὲ ἓν πάντα μόνον· εἰ δὲ καὶ αἴτιον, ὡς ἐν τοῖς πᾶσι τὸ αἴτιον, ὥστε καὶ τὰ πάντα ὅσα ἀπ᾽ αὐτοῦ αἰτιατά, ὡς ἐν τοῖς πᾶσι καὶ τοῦτο περιεχόμενον. Ἐκεῖνο δὲ προέστηκεν οὔτε ὡς αἴτιον οὔτε ὡς αἰτιατῶν, ἀλλὰ ἁπλῶς καὶ ἀδιορίστως, ὡς ἓν πάντα τῶν πάντων.

Οὐκοῦν διώρισταί γε καὶ ταύτῃ ὡς τοιοῦτον τῶν μὴ τοιούτων; Ἀλλ᾽ εἰ καὶ διώρισται ἀπ᾽ αὐτοῦ τὰ μετ᾽ αὐτό, οὐκ ἀπ᾽ αὐτοῦ ὁ διορισμός, ἀλλὰ τὰ προελθόντα διώρισεν ἑαυτὰ ἀπ᾽ ἐκείνου, ὡς ὁ μύσας διέστησεν ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ ἡλίου, οὐ διαστάντος ἐκείνου. Ἀλλ᾽ εἰ μὴ ἐκεῖνο, τί τὸ τῆς διακρίσεως αἴτιον; Οὐ γὰρ δὴ πάντα αἴτια τούτου, εἰ καὶ πάντα διέστη. ῏Η τῶν ἀπ᾽ ἐκείνου τι προελθόντων, ὅ τι ἂν φήνειε προϊὼν ὁ λόγος· οὐκοῦν ἐκεῖνο πρῶτον ἑαυτὸ διέκρινεν ἀπ᾽ αὐτοῦ, εἶτα καὶ τὰ ἄλλα. ῎Εστω τοίνυν

înălțăm spre el unul care nu îi aparține și, din motivele amintite, atașăm totul unului, tot așa putem spune despre el și că acționează, că este în potență și că este, în sensul că aceste trei caracteristici sunt una, nediferențiate între ele. Căci el nu produce prin a fi, așa cum s-ar putea spune (deoarece acest fel de a produce este unic și distins față de | celelalte produceri) și nici celelalte lucruri nu sunt datorită faptului că el este (căci atunci el nu ar fi cauza a nimic, dacă nu le produce propriu-zis); ci unul este cauză a totului, prin simplitatea lui care poartă totul, simplitate anterioară actului, anterioară potenței, anterioară subzistenței[335].

În unu, ființa, potența și actul sunt nediferențiate

Unul produce totul prin simplitatea sa anterioară actului

În sfârșit, este oare unul cauză și este distins față de efecte? De fapt, și cauza și efectul se disting abia după el, pornind de la cauza diferențierii — oricare ar fi aceasta — pe când acela este doar unul-tot; el este cauză doar în sensul în care cauza este și ea în totul, și astfel el este și toate cele cauzate, pentru că și acestea sunt cuprinse în totul. El precedă totul, însă nu ca o cauză, nici ca anterior celor cauzate, ci în mod absolut și nedeterminat, ca unul-tot al totului.

Unul este cauza totului, însă nu în sensul că s-ar distinge de efectele sale

[*Aporii privind distincția față de unu*]

Dar, dacă unul este în acest fel, oare nu este el însuși distins față de cele care nu sunt așa? Totuși, chiar dacă cele de după unu sunt distinse pornind de la el, distincția nu este de la el, ci cele ce proced se disting pe ele însele față de acela, așa cum cel ce nu vede s-a separat pe sine însuși de soare, fără ca soarele să se separe <de el>. Dar, dacă unul nu este cauza distincției, atunci care este cauza distincției? Căci nici totul nu poate fi cauza <distincției>, chiar dacă totul s-a separat. Poate că este ceva dintre cele ce proced de la unu, ceva pe care discursul următor

Cele distinse se disting față de unu, dar unul nu se distinge față de ele

ἐκεῖνο πρῶτον διακρινόμενον ὑφ’ ἑαυτοῦ καὶ ἀφ’ ἑαυτοῦ τῆς οἰκείας ἐνεργείας ἀρχόμενον, διακρίνεται R77 δὲ ὅμως, καὶ δῆλον ὅτι διακρινομένου τό γε διακρινόμενον διακρίνεται. Ἢ οὐκ ἀνάγκη τοῦτό γε. Καὶ γὰρ W116 τοῦ ἡλίου μύσαντες ἀφιστάμεθα μὴ ἀφισταμένου, καὶ εἰ ὁ ἥλιος ἀνακλᾶται· τοῦ τε θεοῦ πανταχοῦ ὄντος, ἡμεῖς χωριζόμεθα τῇ ἀνεπιτηδειότητι τῆς ζωῆς· καὶ τῆς ὕλης αὖ διακέκριται τὸ εἶδος οὐκ ἐχούσης τὴν διάκρισιν, εἶδος γάρ τι καὶ ἡ διάκρισις, καὶ ἕτερον, φασί, τὸ εἶδος τῆς ὕλης, οὐκ οὔσης ἑτέρας· καὶ ἡ εἰκὼν τῷ παραδείγματι ὁμοία, οὐκ ὄντι ὁμοίῳ τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι. Ἢ ταῦτα μὲν οὐκ ἐχυρὸν λέγειν· ᾧ γὰρ λόγῳ τοῦ παραδείγματος ἐλαττοῦται ἡ τῆς εἰκόνος ὁμοιότης, τούτῳ καὶ τῆς εἰκόνος ὑπερέχει τοῦ παραδείγματος ἡ ὁμοιότης. Ἡ μὲν δὴ τῶν ὁμοταγῶν ἐπ’ ἴσης ἔχει πρὸς τὴν ἀντιστροφήν, ἡ δὲ τοῦ κρείττονος καὶ χείρονος ἀντιστρέφει μέν, ἀλλὰ μετὰ τῆς ὑπεροχῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως. Εἰ τοίνυν ἡ εἰκὼν τῷ παραδείγματι ἔοικεν οὐκ ἐπ’ ἴσης, ἀλλὰ κατὰ ἔλλειψιν, τί κωλύει καὶ τὸ παράδειγμα ἐοικέναι τῇ εἰκόνι, ἀλλὰ καθ’ ὑπεροχήν; Εἰ δὲ ὅτι ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται τῷ παραδείγματι καὶ ταύτῃ ὁμοία, καὶ τὸ παράδειγμα ὁμοιοῖ τὴν εἰκόνα πρὸς ἑαυτό, καὶ ταύτῃ ὅμοιον. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἄλλης ἂν εἴη λόγων ἁρμονίας. Οὐ μέντοι οὐδὲ τὸ εἶδος ἕτερον τῆς ὕλης, ὅτι μὴ ἑτέρα, ἀλλὰ μόνον οὐχ ὕλη· καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης διακριτική ἐστι τῆς ταυτότητος, οὗ δὲ ἑτερότης, <καὶ ταὐτότης>· εἶδος δὲ καὶ ὕλη οὐδαμῇ ταὐτόν, οὐ γὰρ ἂν εἴη ταὐτὸν ἡ ὕλη, οὐδὲ ἄρα ἑτερότης ἐν αὐτοῖς πρὸς ἄλληλα. Κεχωρίσθαι δὲ φατέον ὕλην καὶ εἶδος ἀπ’ ἀλλήλων· τὸ δὲ κεχωρισμένον ἀντιστρέφει πρὸς τὸ κεχωρισμένον, ὥστε καὶ τὰ πάντα ἀπὸ τῆς μιᾶς

ar putea să-l pună în evidență. Dacă este așa, atunci acela s-a distins primul de la unu și abia apoi s-au distins celelalte. Dar chiar dacă acela este primul care s-a distins pe sine pornind de la sine, prin actul său propriu, totuși, el s-a distins, și este evident că cel R77 distins se distinge de un distins. | Sau poate că nu este necesar să fie așa. Căci, atunci când închidem ochii, ne depărtăm de soare fără ca el să se depărteze <de noi>, chiar dacă lumina soarelui este respinsă; la fel, zeul este peste tot, dar noi ne separăm de el prin viața noastră inadecvată. De asemenea, forma se distinge de materie, însă materia nu deține ea însăși distincția, căci și distincția este o anume formă; astfel, se spune că forma este diferită de materie fără ca materia să fie diferită <de formă>, iar imaginea este asemănătoare modelului, pe când modelul nu este asemănător imaginii sale. Sau poate că acest din urmă exemplu nu este întemeiat, căci asemănarea imaginii este una inferioară modelului, tot așa cum asemănarea modelului este una superioară imaginii. Astfel, asemănarea celor de același rang se convertește spre egalitate, pe când cea a superiorului și a inferiorului se convertește și ea, însă este însoțită de un exces, respectiv de o lipsă. Atunci, dacă imaginea seamănă cu modelul, însă nu în mod egal, ci prin lipsă, ce-l împiedică pe model să semene imaginii, anume prin exces? Iar dacă imaginea se aseamănă modelului și este astfel asemenea, atunci și modelul face ca imaginea să i se asemene, încât și modelul este asemenea. Dar acestea țin de o altă discuție. În orice caz, nici forma nu este diferită de materie — deoarece materia nu este diferită — ci este doar non-materie; căci alteritatea se distinge de identitate, iar unde este alteritate <este și identitate>, pe când forma și materia nu sunt în nici un fel identice, materia neputând fi identică; așadar, între ele nu există nici alteritate. Trebuie spus că

Analogie cu lumina soarelui

Forma e diferită de materie, dar nu și reciproc

Exemplul imaginii și modelului

φύσεως ἐκείνης κεχώρισται κεχωρισμένης, διώρισται ἄρα καὶ αὕτη ἀπὸ πάντων. Πῶς οὖν πέπονθεν τὸν W117 διορισμόν; Οὐ γὰρ δὴ ἀπό τινος τῶν μεθ' ἑαυτό, ὅπερ εἶναι διοριστικὸν αἴτιον λέγομεν. Πῶς δὲ τούτου αὐτοῦ διεκρίθη διακριθέντος ὃ πάντῃ ἀδιάκριτον ὁμολογοῦμεν; Ἢ ὥσπερ ἕτερα οὐ ῥητέον ἐν οἷς οὐκ ἔστιν ἑτερότης κοινὴ ἀμφοῖν, οὕτως οὐδὲ διωρισμένα ἀπ' ἀλλήλων ἢ διακεκριμένα ἐν οἷς οὐκ ἔστι κοινὸν πρᾶγμα καὶ ὄνομα, διάκρισις καὶ διορισμός, ἐπεὶ τό γε διοριστικὸν ἢ διακριτικὸν αἴτιον πρὸς τὸ ἑαυτοῦ αἰτιατὸν ἀντιστρέφει οὐκ ἀπὸ τῆς ἴσης, ἀλλ' ὡς ποιοῦν πρὸς γιγνόμενον· διακρίνεται μὲν γὰρ τὸ αἰτιατὸν ἀπὸ τοῦ αἰτίου ὡς μετέχον τῆς διακρινούσης R78 αἰτίας, διακρίνεται δέ πως καὶ ἀπὸ τοῦ αἰτιατοῦ τὸ αἴτιον ὡς προάγον αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ διακρῖνον· οὕτω γὰρ ἀντιστρέφειν ἠξιοῦμεν καὶ τὸ ὅμοιον εἰκόνος καὶ παραδείγματος Τὸ δὲ ἐπέκεινα διορισμοῦ παντὸς οὐκ ἄν τις ἔχοι λέγειν οὐδαμῇ οὐδαμῶς διωρισμένον· ἐπεὶ καὶ <ἃ> διώρισται, οὐ πάντῃ διώρισται, ἔχει δέ τι καὶ κοινὸν ἕν. Ἔσται ἄρα τι τῷ δευτέρῳ ἀπὸ τοῦ πρώτου οἷον ἐκεῖνο, οὗπερ ἀπέγνωμεν· εἰ δὲ αὐτὸ ἐκεῖνο καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ἐν πᾶσιν, ὥσπερ ἐλέγομεν, οὐκ ἂν εἴη κοινὸν ἅμα καὶ διωρισμένον· ἔν τινι γὰρ καὶ ταῦτα διορισμῷ, τὸ κοινὸν καὶ ἴδιον.

Πῶς οὖν λεκτέον, καὶ πῇ διαθετέον τὰ ἁπλᾶ W118 ταῦτα φάσματα καὶ ἀτρεμῆ τῷ ὄντι τῆς ὑπερβαλ-

materia și forma sunt separate între ele, iar separatul se convertește spre separat; de aceea, totul este și el separat de această natură unică și separată <a unului>. Dar atunci, și natura unului este distinsă | de totul. Dar cum poate fi <unul> afectat de distincție? Căci nu poate fi distins pornind de la ceva din cele de după el, așa cum este cauza care distinge. Și apoi, cel pe care îl recunoaștem ca absolut nedistins, cum ar putea să fie distins față de cel ce s-a distins? De fapt, așa cum nu trebuie să numim „altele" două lucruri în care nu există alteritate comună ambelor, la fel nu trebuie să spunem că sunt „distinse între ele" sau „diferențiate" acelea care nu au în comun lucrul și numele, diferența și distincția; căci cauza care distinge sau care diferențiază are față de efectul său o relație reciprocă, însă nu una de egalitate, ci precum producătorul față de cel produs: astfel, efectul se distinge de cauză pentru că participă
R78 la cauza care îl distinge, pe când cauza se distinge în alt fel de efect, anume pentru că îl produce pornind de la ea și îl distinge; considerăm că în același fel se convertește și asemănarea imaginii spre model, și reciproc. Dar despre cel de dincolo de orice distincție nu se poate spune că este distins în vreun fel sau sub vreun raport, deoarece nici chiar lucrurile distinse nu sunt complet distinse, ci au un anume unu comun. Așadar, în al doilea va fi ceva din primul și asemenea aceluia; însă tocmai acest lucru l-am respins mai înainte. Dar, dacă primul este și în al doilea și în toate, așa cum am spus, el nu poate fi în același timp și comun și distins, căci și acestea — adică cel comun și cel propriu — sunt într-o anume distincție. |

Unul nu poate fi afectat de distincție

Unul și totul nu pot fi distinse, căci ele nu au în comun distincția

Cum trebuie exprimate și cum trebuie ordonate aceste imagini simple și cu adevărat imobile, ale acestui adevăr transcendent[336]? Căci fie că nu este nimic

Cum putem indica unul prin cele de după el? ...

λούσης ταύτης ἀληθείας; Ἢ γὰρ οὐδὲν μετ᾽ ἐκεῖνο, καὶ αὐτὸ μόνον ἐστίν, ἢ εἰ ἔστι καὶ ἄλλα μετ᾽ ἐκεῖνο, πάντως ἐστὶ καὶ ἐν δή <τινι> πρὸς ἐκεῖνο διορισμῷ. Ἢ ὡς μὲν ἀπὸ τῶν κάτω καὶ τοῦτο λαβεῖν πρὸς ἔνδειξιν, ἀμυδρὰν καὶ ταύτην, τῆς περὶ ἐκεῖνο σπαργώσης μὲν ἀεί, τίκτειν δὲ οὐδέποτε δυναμένης ὠδῖνος, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὁπωσοῦν ὠδίνειν τὸ τίκτειν ἐχούσης — ὡς οὖν πρὸς ἔνδειξιν ταύτης, διωρίσθω τινὰ τρόπον ἀσυμφανέστατον καὶ ἥκιστά γε τρανῆ προσδιορισμόν, καὶ τὸν πρώτιστον λέγω πάντων προσδιορισμῶν καὶ σχεδὸν ὑπὸ τοῦ ἀδιορίστου καταπινόμενον, ὥστε δύναμιν τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον εἶναι δοκεῖν, δύναμιν τῇ ὑπάρξει συμπεπηγυῖαν, ὡς ἤδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίττονται, ἢ καὶ εἴ τι τούτου ἑνοειδέστερον ἐπινοήσειεν ἄν τις ἐν τοῖς πρὸ πάσης ὑπάρξεως καὶ δυνάμεως πεφυκόσιν· καὶ λεγέσθω μετ᾽ ἐκεῖνο μὲν τὸ δεύτερον, ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ἢ μετ᾽ ἐκεῖνο, καὶ αὐτὸ μᾶλλον ἢ ἀπ᾽ αὐτοῦ, καὶ ὅσας ἄν τις εὑρίσκοι τοιαύτας ὑπερβολάς.

Ἆρα οὖν καὶ τὰ ἄλλα μετὰ τὸ δεύτερον ὡσαύτως αὐτῷ πάρεστι, καὶ τὰ ἔσχατα πάντων, καὶ ἔστιν ἰσότιμα πάντα πρὸς ἐκεῖνο; Ἀλλ᾽ ἄτοπον, ὥστε καὶ W119
εἰ μὴ τοῦ δευτέρου, τῶν γε ἄλλων διακέκριται ἱκανῶς, καὶ μάλιστα τῶν ἐσχάτων. Ἢ πάντα ὁμοῦ
R79 προελθόντα, πρῶτα καὶ μέσα καὶ τελευταῖα, καὶ οὔπω πρὸς ἄλληλα οὕτως ἔχοντα, ἀλλ᾽ ὁμοῦ πάντα ὡς ἕν, πρὸς τὸ ἓν πάντα ἔχει ὡς αἰτιατὸν πρὸς αἴτιον. Ἡ δὲ ἄλλη πρόοδος καὶ τάξις ἀπὸ τῶν ἄλλων αἰτίων ἐφήκει τοῖς πᾶσιν· ἀπὸ δὲ ἐκείνου καὶ ταῦτα μέν,

după unul, și este doar el însuși, fie, dacă este și altceva după el, acestea sunt, cu siguranță, într-o anume distincție față de el. Dar, pentru a-l indica pe acela pornind de la cele de jos, pentru a da o indicație, ea însăși slabă, a travaliului <cognitiv> care îl dorește pe acela — dar care nu poate niciodată să dea naștere unui fruct, ci fructul său constă tocmai în a fi în travaliu — așadar, pentru a putea să îl indicăm, trebuie să admitem și acum o anumită distincție, cea mai nemanifestă cu putință și cea mai puțin evidentă. Aceasta este prima distincție dintre toate, care este aproape reținută în cel nedistins, astfel încât cel secund pare a fi doar potența primului, potență care este concentrată în subzistență, așa cum au lăsat a se înțelege unii hierologi[337]; sau poate că această distincție este și mai aproape de unu, dacă se poate concepe așa ceva, fiind ceva anterior oricărei subzistențe și oricărei potențe. Să spunem apoi că cel secund este după unul, deși este mai degrabă unul însuși, iar nu după el, și este mai degrabă *acela*, decât *de la acela*, și am putea adăuga toate hiperbolele de acest fel pe care le găsim.

... Prin prima distincție, care e ca o potență a unului

Cel secund nu e distinct de primul

Atunci, nu cumva și cele de după cel secund au același fel de prezență față de unul, și la fel și cele ultime de tot, astfel încât toate sunt egale în demnitate | cu unul ? Dar acest lucru este absurd, căci, chiar dacă unul nu este distins de cel secund, totuși, el se distinge în mod clar față de celelalte și cu atât mai mult se distinge față de cele ultime. De fapt, toate au
R79 proces împreună: prime, intermediare și ultime, însă nu mai au acest raport între ele, ci toate împreună sunt ca una; de aceea, ele sunt față de unul-tot precum efectul față de cauză. Cât despre cealaltă procesiune și ordine din toate, aceasta survine de la alte cauze:

Dar unul se distinge de celelalte și de cele ultime

Lucrurile (prime, intermediare și ultime) proced împreună de la unu

ἀλλ’ ὡς ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ταῦτα. Διὸ μόνον ἐκεῖνο τῶν πάντων αἴτιον, ἄλλο δὲ ἄλλου τούτων πάντων. Ὅτι δὲ ὡς πάντων ὁμοῦ ἐκεῖνο ἀρχή, δηλοῖ μὲν αὐτῆς καὶ τὸ παντελές, δηλοῖ δὲ τὸ ἀδιόριστον, οὐ μᾶλλον τοῦδε ὂν ἢ τοῦδε, δηλοῖ δὲ καὶ ἡ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐπιπόθησις τῆς πάντων ὡς πάντων. Οὐ γὰρ δή τινὸς μὲν ἔστιν αἰτία προηγουμένη, τῶν δὲ πάντων ὁμοῦ ὡς πάντων οὐκ ἔστιν· εἰ δὲ ἔστιν, τίς ἂν εἴη ἄλλη παρὰ τὴν προκειμένην; Ἢ τοσοῦτον διαφέρει τῶν πάντων, εἰ θέμις εἰπεῖν, ὅσον τὰ μέν ἐστι πάντα παντοδαπῶς, ἡ δὲ πάντα τὸν ἁπλούστατον τρόπον.

Ὅτι δὲ ταῦτα καὶ Ἰαμβλίχῳ δύναται συνᾴδειν, ἐκεῖνο ποιοῦμαι τεκμήριον ὅτι καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνο ἀναγωγὴν ἑκάστῳ οὐκ ἐφικτὴν εἶναί φησιν, εἰ μὴ συντάξειεν ἑαυτὸ τοῖς πᾶσι, καὶ μετὰ πάντων ἀναδράμοι πρὸς τὴν κοινὴν πάντων ἀρχήν. Εἰ τοίνυν ὁμοῦ πάντα πέφυκεν ἀνατείνεσθαι πρὸς αὐτήν, καθ’ W120
αὑτὸ δὲ ἕκαστον οὐ πέφυκεν αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ δίχα τῶν ἄλλων, παντὶ δῆλον ὅτι καὶ προῆλθεν ὁμοῦ πάντα ἐκεῖθεν, ἕκαστον δὲ οὐ καθ’ ἑαυτό, ἀλλ’ ἕτερον ἀφ’ ἑτέρου. Ἀλλ’ εἰ καὶ ὁμοῦ πάντα, τὰ μὲν ὅμως πόρρω, τὰ δὲ ἐγγύθεν· ἀλλὰ καὶ ταῦτα διωρίσθη μετὰ τὴν φύσιν ἐκείνην, τότε δὲ οὔπω ἦν τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν.

aceste cauze provin și ele de la acela, dar ele sunt cuprinse în totul. Tocmai de aceea, doar unul este cauza tuturor, pe când aceste cauze sunt parțiale, fiecare dintre ele cauzează fie un lucru, fie altul. Faptul că unul este principiu al tuturor <lucrurilor> împreună este demonstrat și de perfecțiunea sa și de indeterminarea sa — deoarece el nu este principiu pentru ceva mai degrabă decât pentru altceva — și este demonstrat și de faptul că există o dorință pentru o asemenea cauză a totului ca tot. Căci nu se poate să existe o cauză pentru un lucru anume, anterioară lucrului respectiv, dar să nu existe o cauză a tuturor lucrurilor împreună; iar dacă există o asemenea cauză, care alta ar putea să fie ea, decât aceasta despre care vorbim? De fapt, ea diferă de totul, dacă e permis a spune așa, pentru că totul este totul în maniera diversității, pe când ea este totul în maniera cea mai simplă.

Unul e cauza perfectă și nedeterminată a totului

Aceste lucruri concordă cu cele spuse de Iamblichos; într-adevăr, el spunea că ascensiunea spre unu nu poate fi realizată de un lucru particular, decât dacă acesta se coordonează cu toate celelalte lucruri și dacă se convertește împreună cu toate lucrurile, înspre principiul comun al tuturor[338]. Așadar, dacă toate lucrurile împreună au capacitatea de a tinde | spre unu, însă nici un lucru nu are această capacitate în sine, prin sine și independent de celelalte, atunci este evident pentru oricine că lucrurile au proces de acolo toate împreună, iar nu fiecare în parte, prin sine, ci fiecare pornind de la celălalt. Totuși, deși <au proces> toate împreună, unele au proces mai departe, iar altele mai aproape; și chiar și acestea <adică „aproape“ și „departe“> s-au distins doar după acea natură, pe când acolo nu exista încă nici aproape, nici departe.

Lucrurile nu proced separat, ci toate împreună

Ele proced mai aproape sau mai departe

Ὡς μὲν οὖν ἀπὸ τῶν κάτω περὶ τῶν ἀνωτάτω διατάττεσθαι, λέγοι ἄν τις οὕτως· ὡς δὲ κατὰ τὴν ἀληθεστέραν ὠδῖνα φάναι, οὔτε ταῦτα ἀπ' ἐκείνου διεκρίθη οὔτε ἐκεῖνο ἀπὸ τούτων, ἀλλ' οὐδὲ μὴν ἥνωται ἀλλήλοις, οὐδὲ τὰ αὐτά ἐστιν, οὐδὲ ἕτερα, οὐδὲ ὅμοια, οὐδὲ ἀνόμοια, οὐδὲ ἕν, οὐδὲ πολλά, οὐδὲ ὁμοταγῆ, οὐδὲ ἑτεροταγῆ· οὐδὲ γὰρ τὸ πρὸ πάντων ἁρμόζει ἐκείνῳ, οὐδὲ ἄρα τοῖς πᾶσι τὸ μετ' ἐκεῖνο· οὐδὲ πρῶτον οὖν, οὐδὲ δεύτερον, οὐδὲ αἴτιον, οὐδὲ αἰτιατόν. Ἐν διορισμῷ γάρ τινι τὰ τοιαῦτα πρὸς ἄλληλα· τὸ δέ ἐστιν ἀδιόριστον, οὐ τὸ ἀντικείμενον τῷ διωρισμένῳ, ἀλλὰ πάντῃ ἁπλοῦν, καὶ πάντα ἀδιακρίτως· πάντα γὰρ κατὰ τὸ ἕν, καὶ ἐκεῖνο τὸ ἓν ὃ πάντα ἐστὶν καὶ οὐ μόνον ἕν.

Μὴ τοίνυν ἀπορείτω τις· εἰ τὰ ἄλλα ἀπ' αὐτοῦ
R80 πρόεισιν, ἐχωρίσθη αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖνο ἄρα τούτων ἐχωρίσθη· εἰ δὲ ἥνωται, οὐ προῆλθεν. Οὔτε γὰρ οὕτως ὡς ἡμεῖς νοοῦμεν, οὔτε προῆλθεν οὔτε οὐ προῆλθεν (ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος ἐκεῖνος τῆς ἑνιαίας προόδου, ὃν W120
ἡμεῖς οὔπω συννοοῦμεν, ἅτε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφήν, ὁ δέ ἐστιν ὕπερ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων) οὔτε ἀναγκαῖον ἡνῶσθαι, εἰ μὴ διακρίνηται, οὔτε διακρίνεσθαι, εἰ μὴ ἥνωται· ἐκεῖνο γὰρ ἦν πρὸ ἀμφοῖν ἀδιόριστον, τὰ δέ ἐστιν ἀντικείμενα.

Μηδὲ αὖ ζητείτω τις εἰ παράγει, τὰ δὲ παράγεται· εἰ γὰρ ἐνεργεῖ, καὶ δύναται καὶ ὑπάρχει· τρία οὖν τὰ

De fapt, nici celelalte nu se disting de unu

Iată cum se poate vorbi despre lucrurile cele mai de sus, pornind de la cele de jos[339]. Totuși, pentru a vorbi conform cu cel mai adevărat travaliu <al gândirii>, trebuie spus că nici măcar aceste lucruri nu s-au distins de unul, și nici el de ele; <unul și celelalte> nu sunt nici unite reciproc, nici identice, nici diferite, nici asemenea, nici neasemenea, nici unu, nici plurale, nici de același rang, nici de ranguri diferite: căci unului nu i se potrivește să fie anterior totului, așadar nici totului nu i se potrivește să fie după unul; așadar, el nu este nici prim, nici secund, nici cauză, nici efect. Căci acești termeni relativi sunt într-o anume distincție reciprocă, pe când unul este nedeterminat, însă nu ca opus determinatului, ci pentru că este complet simplu și este totul în manieră nediferențiată, căci este totul conform unului, adică unu care este totul, iar nu doar unu.

Unul și celelalte nu au nici un fel de relație

Unul nu este nici unit cu celelalte, nici diferit de ele

R80 Dar să nu ridice nimeni aporia următoare: anume că, dacă celelalte proced de la el, s-au separat de el, iar atunci și el s-a separat de ele, pe când, dacă sunt unite, ele nu au proces. Căci aceste lucruri nu sunt așa cum le gândim noi, de aceea nu trebuie să spunem nici că au proces, nici că nu au proces (ci este vorba de un alt mod | de procesiune, anume procesiunea unitară, pe care noi nu o concepem încă, deoarece suntem divizați în manență, procesiune și conversiune, pe când acela este deasupra acestor delimitări); și nici nu este necesar ca lucrurile să fie unite cu unul, dacă nu sunt diferite de el, nici ca lucrurile să fie diferite, dacă nu sunt unite cu el, ci unul este anterior ambelor, <anume unificării și diferenței,> pentru că el este nedeterminat, pe când acestea sunt opuse.

Unul produce în manieră inefabilă, anterioară actului

De asemenea, să nu ne mai întrebăm nici dacă unul produce, atunci când celelalte sunt produse. Căci dacă acționează, atunci are și potență și subzistă, iar

πάντα, ἀλλ᾽ οὐχ ἕν, ὕπαρξις, δύναμις ἐνέργεια. Ἀλλ᾽ εἴρηται ὅτι ἐκεῖνο πρὸ ἐνεργείας καὶ δυνάμεως καὶ ὑπάρξεως (ἓν γάρ, ἀλλ᾽ οὐ τρία, πρὸ δὲ τῶν ἄλλων ὡς ἓν καὶ τὰ τρία), ἀπορίᾳ δὲ ἡμεῖς καὶ νοήσεως καὶ ἐξηγήσεως παράγειν αὐτὸ ὅμως λέγομεν. Διακαθαρτέον δὲ τὸν τρόπον τῆς παραγωγῆς, ὡς ὄντα ἀσύμφυλον ἡμῖν, καὶ οὔτε τῷ ἐνεργεῖν οὔτε τῷ δύνασθαι οὔτε τῷ ὑπάρχειν ἐπιτελούμενον, ἀλλὰ τῷ ἑνὶ πρὸ τῶν τριῶν ἀπορρήτῳ τρόπῳ.

Μηδὲ λεγέτω τις ἀπορρεῖν τινα ἀπ᾽ αὐτοῦ μέθεξιν, οὔτε ἰδίαν ἑκάστου γιγνομένην οὔτε κοινὴν μίαν ἁπάντων, ἵνα μετέχῃ αὐτοῦ τὰ ἀπ᾽ αὐτοῦ προελθόντα, καὶ ἐκεῖνο διδῷ τι ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τοῖς προελθοῦσιν, ἤ, εἰ μὴ ταῦτα, μηδὲ ἐκεῖθεν ἔχειν τὸ εἶναι, μηδέ τι κοινὸν εἶναι αὐτοῖς πρὸς ἐκεῖνο· εἰ γάρ εἶναί τι, ἢ ἐν τούτοις ἔσεσθαι ἐκεῖνο, καὶ οὐ καθ᾽ ἑαυτό, ἢ ταῦτα ἐν ἐκείνῳ, καὶ οὐδὲν εἶναι παρ᾽ αὐτό. Τὸ γὰρ τοιοῦτον εἶδος τῶν ἀποριῶν ἰσχύειν φατέον ἐπὶ τῶν W122 κατὰ διάκρισιν παραγόντων καὶ προϊόντων. Ὥσπερ δὲ ἔθεμεν ἀπ᾽ ἐκείνου τὴν πρόοδον τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ μήτε κατὰ ἕνωσιν μήτε κατὰ διάκρισιν, οὕτω καὶ τὴν ἐκεῖθεν τελείωσιν καὶ τὴν ἐκείνου μέθεξιν εἶναι μήτε ὥς τι διδόντος ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, μήτε ὡς ἐπέχοντος τὴν δόσιν, μήτε ὡς ἔχοντός τι κοινὸν πρὸς τὰ ἄλλα, αὐτὴν τὴν διδομένην ἔλλαμψιν, μήτε ὡς πάντῃ διωρισμένου καὶ οὐδαμῇ πρὸς αὐτὰ κοινωνοῦντος. Αἱ γὰρ τοιαῦται πᾶσαι ἀντιθέσεις ἐν διορισμῷ· τὸ δέ ἐστιν, ὡς εἴρηται πολλάκις, ἀδιόριστον, ὥστε ἅμα πάντα ταῦτα ἐν ἐκείνῳ ῥητέον, καὶ αὖ οὐδὲν μόνον

totul nu va mai fi unu, ci trei, adică subzistență, potență și act[340]. Însă, s-a spus deja că unul este anterior actului, potenței și subzistenței (căci el este unu și nu trei, iar cele trei sunt ca unu, anterior celorlalte lucruri); dar noi, din cauza dificultății de a-l gândi și de a-l exprima, spunem totuși că el produce. De aceea, trebuie să purificăm maniera acestei produceri, pentru că ea ne este străină și nu se realizează nici prin act, nici prin potență, nici prin subzistență, ci prin unul anterior celor trei, într-o manieră inefabilă.

Cum trebuie înțeleasă participarea la unu

Nu trebuie să se ridice nici aporia următoare: anume că de la el emană vreo participare — fie una proprie fiecăruia, fie una singură, comună tuturor — astfel încât cele ce proced de la el să participe la el, iar el să dea ceva de la el celor ce proced; sau că, dacă el nu le dă nimic, atunci ele nu își au ființa de la el, iar între el și lucruri nu este nimic comun; pentru că, dacă ar fi ceva comun, atunci fie el va fi în ele și nu va mai fi în sine, fie ele vor fi în el și nu va mai fi nimic în afară de el. De fapt, trebuie să spunem că acest fel de aporii sunt posibile numai | în privința lucrurilor care sunt produse și care proced prin diferență. Așa cum am stabilit că procesiunea celor ce vin de la el nu este nici conform unificării, nici conform diferenței, tot așa se întâmplă și cu desăvârșirea care vine de acolo și cu participarea la el: acestea nu au loc ca și cum el ar da ceva de la el, nici ca și cum el ar reține <la sine> acest dat, nici ca și cum el ar avea ceva comun cu celelalte lucruri, anume iluminarea însăși care se dă, nici ca și cum el ar fi complet izolat și nu ar avea nimic comun cu acestea. Căci toate opozițiile de acest fel sunt în diferență, pe când el, așa cum am spus de multe ori, este nedeterminat, încât trebuie să

Unul e anterior totului și restrânge totul în simplitatea sa

καθ' αὑτὸ διωρισμένον, τὸ δὲ ἀληθέστερον, οὐδὲ πάντα, ἀλλὰ πρὸ πάντων ἕν, ὁμοῦ πάντων τούτων ἁπλωτικόν.

R81 Τί οὖν τὸ τῆς ἀληθείας ἀπ' αὐτοῦ προπεμπόμενον κατὰ Πλάτωνα φῶς; ὅτι μὲν προσεχέστερον ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις ἀναφθέγγεται ταῦτα ὁ Πλάτων περὶ αὐτοῦ, ἐδήλωσεν ἐν ἄλλοις, οὐ τὴν ἀλήθειαν μόνην, ἀλλὰ καὶ κάλλος καὶ συμμετρίαν ἐν προθύροις αὐτοῦ τάττειν ἀξιῶν. Εἶτα μέντοι οὐδὲ πάντως ἐκεῖνο τὸ πρὸ πάντων παρείληφεν, ἀλλ' οὗ τὸ ὂν ἤρτηται προσεχῶς· διὸ τοῦ γνωστοῦ καὶ γνωστικοῦ, ὅ ἐστι νοητοῦ καὶ νοεροῦ, συνδετικὸν εἶναί φησι τοῦτο τὸ φῶς, ὡς ἐν τῷ νοητῷ καθιδρυμένον καὶ ἀληθίζον ὁμοῦ τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐπισκεπτέον καὶ αὖθις.

Εἰ δ' οὖν καὶ ἐκείνου φῶς λέγοιμεν τὴν ἀλήθειαν, W123
τὴν ἀπ' αὐτοῦ φήσομεν εἶναι αὐτὴν πρόοδον τῶν θείων ἑνάδων, ὡς δοκεῖ τοῖς φιλοσόφοις. Ἆρα οὖν οὐκ ἔχουσί τι κοινὸν πρὸς ἀλλήλας αὗται αἱ ἑνάδες, καθ' ὃ πάντες οἱ θεοὶ εἷς θεός εἰσί τε καὶ λέγονται; Πάνυ γε, φήσω, ἀλλ' ἤτοι ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν, ὥστε καὶ τοῦτο πολλά· ἢ εἴ τι καὶ ἀδιάφορον ἕν, οἷον ῥίζα μία τῶν πολλῶν θεῶν; οὐδὲν αὕτη οἷον ἐκεῖνο καὶ ἐκείνου μέθεξις, ῥίζα δὲ τῶν προελθόντων προϊοῦσα μετὰ τῶν προϊόντων, οἷον μονάς, εἰ θεμιτὸν φάναι, τοῦ θείου ἀριθμοῦ.

spunem că toate aceste opoziții sunt în el în același timp, însă nici una nu este determinată ca atare și, de fapt, el nu este nici măcar toate acestea, ci este unu anterior totului și el restrânge toate aceste lucruri în simplitatea lui.

[*Unul imparticipabil și derivatele sale*]

R81 Dar ce este lumina adevărului, care, conform lui Platon, se răspândește de la el[341]? Ceea ce a spus Platon despre el este mai în acord cu concepțiile noastre, așa cum se arată și din alte scrieri ale sale, unde Platon a considerat adecvat să pună în vestibulul sanctuarului aceluia nu numai adevărul, ci și frumosul și proporția[342]. Apoi, trebuie spus că Platon nu se referă neapărat la unul cel anterior totului, ci la cel de care ființa depinde în mod direct și, de aceea, el spune că această lumină este legătura dintre cognoscibil și cunoscător, așadar dintre inteligibil și intelectiv[343], în sensul că ea își are fundamentul în inteligibil, adeverind în același timp pe cel ce gândește și pe cel gândit. Dar acest lucru trebuie cercetat și altă dată. |

Ce este lumina adevărului la Platon?

În orice caz, dacă am spune că adevărul este lumină a acelui unu anterior totului, vom spune că strălucirea care vine de la el este procesiunea henadelor divine, așa cum cred filozofii[344]. Dar oare aceste henade nu au ceva comun între ele, ceva conform cu care fiecare zeu este un singur zeu și este numit astfel? Voi spune că da, cu siguranță, dar acest <element comun> fie este de la unu și în raport cu unul, astfel încât el însuși va fi plural[345], fie este ceva unic și nediferențiat, precum rădăcina unică a zeilor plurali. Însă aceasta nu este deloc asemănătoare cu unul și cu participarea lui, ci este rădăcină a celor ce proced, iar ea procede împreună cu ele, ca o monadă a numărului divin, dacă este permis a spune așa.

Lumina ce vine de la unu este procesiunea henadelor

Τὸ δὲ τῆς ὕλης, εἴ τις καὶ τοῦτο προφέροι ὡς ἐκείνου τι ἴχνος ἔσχατον, τοῦ παντὸς ἁμαρτήσεται. Ἡ γὰρ ὕλη πρὸς τὸ εἶδος διώρισται καὶ τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ πρῶτον, ἐκείνου δὲ ἡ φύσις πρὸ τούτων. Καὶ ὅλως πανταχοῦ τῇ ὕλῃ σύνεστιν εἶδος· ὅθεν ἄρα τὸ εἶδος πρόεισι, καὶ ἡ ὕλη ἀπὸ τῆς αὐτῆς τάξεως. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ ὕστερον.

Ὃ δὲ ἐπὶ πᾶσιν εἴρηται τοῖς προηπορημένοις, τὸ ἐν ἑκάστῳ συναίρεμα πάντων πρὸ πάντων ὂν τῶν ἐν ἑκάστῳ, ἔστι μὲν ἐκείνῳ ἀναλογοῦν, οὐ μὴν οἷον ἐκείνου ἴνδαλμα οὐδὲ φῶς, ἀλλὰ τοῦ προελθόντος καὶ τοῦτό ἐστι κορυφὴ καὶ ῥίζα, σὺν αὐτῷ προελθοῦσα τὸν ἀπ' ἐκείνου πεφυκότα τρόπον, ὥσπερ καὶ ἡ μία ῥίζα τῶν πάντων ἡ κοινή· τὸ δὲ οὐκ ἦν ῥίζα, ἀλλὰ πρὸ πάντων, οὐδὲ ῥίζα μόνον, ἀλλὰ πάντα μετὰ τῆς W124
ῥίζης. Αὐτὸ μὲν οὖν ἓν πάντα καὶ πρὸ πάντων, τὰ δὲ πάντα πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ, ῥίζα ἅμα καὶ κλάδοι. Πῶς οὖν ἡ ῥίζα ἐκείνου ἀπήχημα, εἴτε ἡ μία εἴτε αἱ
R82 πολλαί, ὅπερ ἅμα καὶ ῥίζαν καὶ κλάδους ὡμολογήκαμεν, ἀδιόριστον ἓν πάντα πρὸ πάντων ὁμολογήσαντες; Ἡ δὲ ῥίζα διώρισται πρὸς τοὺς κλάδους, καὶ ἡ κορυφὴ πρὸς τὸ ἄλλο πᾶν. Οὐκ ἄρα ἡ ἐκεῖθεν ἔλλαμψις ἦν ἄρα τὸ πρὸ πάντων ἐν ἑκάστῳ τῶν πεπληθυσμένων ἑνοειδές, ἐπεὶ τοῦτό γε τῇ κατατάξει πεπληθυσμένον εἴη ἄν τινα τρόπον καὶ διωρισμένον πῃ ἀπὸ τοῦ ἐλλάμποντος.

Ἀλλὰ μὴν οὐχ ὅτι ταύτῃ οὐ μετέχει τὰ ἄλλα αὐτοῦ, διὰ τοῦτο οὐδαμῇ ἂν μετέχοι, καὶ διῳκισμένον ἐκεῖνο θησόμεθα τῶν πάντων· ἀνάγκη γὰρ ἀναίνεσθαι καὶ τὰς δευτέρας ἀπορίας, πρὸς μὲν τὸν συνήθη τοῖς ἄλλοις

Materia nu este ultimul unu

Apoi, în ce privește unul materiei, ar fi cu totul greșit dacă și acesta ar fi amintit ca o ultimă urmă a unului <anterior totului>[346]. Căci materia este determinată față de formă, iar ultimul față de primul, pe când natura aceluia este anterioară acestor lucruri. Și, în general, materia coexistă întotdeauna cu forma, de unde rezultă că forma și materia proced de la aceeași ordine. Dar despre aceasta vom vorbi mai târziu.

Unul fiecărui lucru nu e imaginea unului absolut

În privința subiectului pe care l-am amintit după toate cele dezbătute anterior, anume strângerea-laolaltă[347] a totului din fiecare lucru, care este <unul> anterior tuturor celor din acel lucru, acesta este analog unului aceluia, însă nu este imaginea lui, nici a luminii sale, ci este el însuși vârf și rădăcină a ceea ce procede; această rădăcină procede și ea alături de cele ce proced, într-un fel de procesiune ce se constituie de la unul acela, așa cum procede și rădăcina unică și comună a totului, pe când unul acela nu este rădăcină, ci este anterior totului, căci el nu este doar rădăcină, ci | este totul cu rădăcina totului. Astfel, el este unul-tot și anterior totului, rădăcină și ramuri în același timp, în timp ce totul procede de la el. Dar cum se poate ca rădăcina, fie ea unică sau plurală, să fie ecoul aceluia pe care l-am recunoscut a fi în același timp și rădăcină
R82 și ramuri, recunoscându-l ca unul-tot nedeterminat, anterior totului? Căci rădăcina se distinge de ramuri, iar vârful se distinge de tot restul. În consecință, iluminarea care vine de acolo nu este acest caracter unitar, care în fiecare lucru este anterior totului din acel lucru, deoarece, prin coordonare, acest caracter ar fi într-o anume măsură plurificat și determinat față de unul care iluminează.

Lumina de la unu nu e caracterul unitar din fiecare lucru

Totuși, celelalte lucruri participă la unu

Totuși, dacă celelalte lucruri nu participă la unu în felul acesta, nu înseamnă că ele nu participă deloc și că unul ar fi considerat ca izolat față de totul; ci este necesar să respingem și a doua serie de aporii[348], care

τρόπον τῆς μετοχῆς μαχομένας, ἁπλῶς δὲ οὐ καλῶς ἐχούσας. Ἔστω γάρ, ὡς ὑποστάσεως αὐτοῦ ἰδιότροπος ὑπόνοια, οὕτω καὶ προόδου, οὔτε κατὰ ἕνωσιν οὔσης οὔτε κατὰ διάκρισιν, οὔτε ὁμοειδοῦς οὔτε ἀνομοειδοῦς, ἀλλὰ πρὸ ἀμφοῖν· καὶ περὶ τῆς μεθέξεως, οὔτε κατὰ παρουσίαν αὐτοῦ γιγνομένης οὔτε κατὰ ἔλλαμψιν τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ χωριζομένην, ἀλλὰ πρὸ ἀμφοῖν. Οὐ τοίνυν ἁρμόσει λέγειν ὅτι κοινὸν ἢ ἴδιον τὸ διδόμενον, καὶ τοῦτο γὰρ ἐπέκεινα τοῖν δυεῖν· οὐδέ γε μὴν διδόμενον, οὐδὲ αὖ μὴ διδόμενον, ἀντίκειται γάρ πως καὶ ταῦτα, τὸ δὲ πάσης ἀντιθέσεως W125 ἐπέκεινα, καὶ τῆς ἀντιφατικῆς, πολλῷ ἄρα μειζόνως καὶ τῆς ἄλλης ἁπάσης. Ὥστε οὔτε φθαρτὸν οὔτε ἄφθαρτον, ἀλλὰ πρὸ τούτων ἄξιον κεκλῆσθαι, εἴπερ ἦν ἰδιώνυμός τις αὐτοῦ προσηγορία. Πῶς δ᾽ ἂν εἴη, ᾧ μηδὲ τὸ ἴδιον πρόσεστι, μηδὲ τὸ κοινόν; Οὐχ ὁμοιούμεθα οὖν αὐτῷ οὐδαμῶς, ᾧ γε μὴ ἔνεστιν ἰδιότης, ἀλλά τινι τῶν μετ᾽ αὐτό, ἐπεὶ οὐδὲ ἑνούμεθα ἐκείνῳ, ἀλλὰ τῷ ἑνὶ ὅπερ ἐστὶ μετ᾽ αὐτό, ἐκεῖνο δὲ πρὸς τῷ ἑνὶ καὶ πάντα ἦν, ἵνα οὕτως εἴπω, τὸ πρὸ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πάντων.

Ἡ οὖν αὐγὴ τῆς ψυχῆς τί βούλεται τῷ Πλάτωνι; Ἢ συνάπτειν αὕτη τῷ φωτὶ τῷ ἀπ᾽ ἐκείνου, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκείνῳ. Τί δέ; τὸ φῶς αὐτῷ οὐ συνῆπται τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ; Ἢ κατὰ μὲν τὴν εἰκόνα τῆς ἀναλογίας συνῆπται, R83 κατὰ δὲ ἀλήθειαν οὐκέτι· οὐ γὰρ ὑπομένει ἐκεῖνο

se referă doar la maniera obișnuită de participare a celorlalte, dar care nu se aplică în mod absolut. Căci am văzut că ceea ce presupunem noi despre ipostaza unului este un tip aparte de a-l gândi; de aceea, trebuie să admitem că tot așa se întâmplă și cu procesiunea sa, care nu este nici conform unificării, nici prin diferență, nici asemenea, nici neasemenea, ci anterioară ambelor; la fel se întâmplă și cu participarea, care nu se realizează nici prin prezența lui, nici printr-o iluminare separată de el, ci este anterioară ambelor. Astfel, nu este potrivit a spune că ceea ce dă el este comun sau propriu, căci și datul acesta este anterior acestor două caractere, și nu este nici dat, nici non-dat; căci și acestea sunt opuse într-un fel, | pe când unul este dincolo de orice opoziție, chiar și de opoziția termenilor contradictorii; de aceea, cu atât mai mult, el este dincolo de toate celelalte opoziții. În consecință, unul nu este nici coruptibil, nici incoruptibil, ci demn de a fi numit anterior acestora, dacă există vreo denumire ce i se poate aplica în mod propriu. Dar cum să existe o asemenea denumire, dacă lui nu i se poate aplica nici ceea ce e propriu, nici ceea ce e comun? Nu ne putem asemăna în nici un fel cu cel în care nu există nici un caracter propriu, ci doar cu ceva din cele de după el, căci, în același fel, nu suntem uniți cu unul acela, ci doar cu unul care este după el, în timp ce acela nu este doar unu, ci este și totul — ca să spun așa — căci el este anterior unului și totului.

Participarea la unu este anterioară iluminării

„Raza sufletului“ nu se unește cu unul însuși

Dar ce reprezintă la Platon „raza sufletului“[349]? Vom spune că aceasta se unește cu lumina ce vine de la acela, dar nu cu acela însuși[350]. Cum așa? Lumina care vine de la el nu este unită cu el? De fapt, este unită conform imaginii din analogie, dar nu și în rea-

τὴν πρὸς ἕτερον συναφήν, ἥν γε οὐδὲ τὸ σημεῖον ὑπέμεινεν. Ἀλλὰ πῶς μετ᾽ αὐτὸ εὐθύς; Ἢ ὅτι τῶν ἄλλων πρῶτον ἐξεφάνη, ἢ οὐ τελέως ἀπὸ τοῦ ἀδύτου προέκυψεν· καὶ ὅλως περὶ τῶν Πλάτωνι εἰρημένων ὕστερον.

Ἔτι δὲ τὸ δεύτερον μετ᾽ ἐκεῖνο, ὅ τι ποτὲ ἂν ᾖ, ὡς μὲν ἀπ᾽ ἐκείνου μετὰ πάντων πρόεισι τὸν ἀδιόριστον πάντῃ τρόπον, ἄνευ τῆς πρὸς διορισμὸν ἀντιθέσεως, ὡς δὲ ἀρχὴ καὶ αὐτὸ δευτέρα ἄλλας ἡμῖν προβαλεῖται ἐννοίας περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ. Δῆλον W126 γὰρ ὅτι ἐξομοιοῦν δεῖ πρὸς τὰ πράγματα εἰς δύναμιν τὰς ἡμετέρας ἐννοίας. Καὶ γὰρ ἅπερ ὑπενοήσαμεν, ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τοῦ πρὸ πάντων ἑνὸς ἐπειράθημεν συναγαγεῖν, εἰ καὶ πρὸς τὸ ἀντίξουν ἡμῖν ἡ ὁρμὴ ἐγείρεσθαι ἔσπευδεν τὰς φύσει μεμερισμένας ἐννοίας τῆς ψυχῆς, μᾶλλον δὲ τὰς διεσπασμένας ἡμῶν ὑπονοίας τῷ ἑνὶ πάντῃ καὶ οὐδὲν ἧττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, πάντα ἐν ἑαυτῷ περιειληφότι, ἤ, ἄμεινον φάναι, ὑπάρχοντι, ἴσως δὲ ἄμεινον ἔτι μηδὲ ὑπάρχοντι, ἀλλὰ ὑπὲρ τοῦτο πάντα ἑνὶ προσαρμόζειν φιλονεικοῦντες. Διὸ καὶ ὁ πολὺς ἐγίγνετο θόρυβος, κινδυνεύοντος ἀεὶ τοῦ μεριστοῦ λόγου ἢ διασπάσαι τὸ ἓν εἰς πολλά, ἢ τὴν οἰκείαν ἀπολέσαι παντάπασιν φύσιν τε καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.

Τοιγαροῦν καὶ ἐκεῖνα τούτοις ἑπόμενα συνάγομεν, ὅτι ἐκεῖνο οὐδὲν ῥητέον τῶν ἐν διορισμῷ τοιούτων λεγομένων, οὐδὲ ὁμοῦ πάντα συνελθόντα, οἷον

R83 litate, căci unul nu suportă contactul cu ceva diferit, așa cum nici punctul nu a suportat un astfel de contact[351]. Dar cum poate lumina să fie imediat după el? Fie că ea este prima dintre celelalte lucruri care s-a manifestat, fie că nu a ieșit complet în afara sanctuarului; dar vom reveni mai târziu la cele spuse de Platon.

Cel secund proiectează în noi alte noțiuni

În plus, cel ce este al doilea după unul, oricare ar fi acesta, în măsura în care vine de la acela, procede împreună cu totul, într-o manieră complet nedeterminată, dar care nu se opune determinației; ca principiu secund, el însuși va proiecta în noi alte noțiuni despre | el și despre cele ce vin de la el. Desigur că trebuie să facem astfel încât gândurile noastre să semene cu realitatea, atât cât se poate. Căci am încercat să strângem împreună chiar și supozițiile pe care le-am avut, pornind de la simplitatea unului anterior totului, chiar dacă tendința noastră s-a îndreptat mai degrabă în sens opus, trezind în sufletul nostru noțiuni ce sunt prin natură divizate. Cu atât mai mult, suntem provocați să adaptăm supozițiile noastre dispersate la unul absolut, care cuprinde în sine totul și nimic mai puțin, dacă nu chiar mai mult, sau, mai bine zis, este totul, sau, și mai bine, nu este nici măcar totul, ci este deasupra acestuia, fiind totul-unu. Și tocmai de aceea se produce o mare tulburare în noi, pentru că discursul divizat riscă mereu fie să disperseze unul în plurale, fie să își piardă în totalitate propria sa natură, potență și act.

Astfel, gândirea noastră se divide, dispersând unul în plurale

[*Concluzii*]

Din cele spuse, tragem următoarea concluzie: despre unu nu trebuie să afirmăm nici unul dintre predicatele pe care le spunem în distincție, nici chiar

ὅτι αἴτιον πάντων, ὅτι πρῶτον, ὅτι ἀγαθόν, ὅτι τὸ ἁπλούστατον, ὅτι τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ὅτι μέτρον, ὅτι ἐφετόν, ὅτι τέλος, ὅτι ἀρχή. Αἱ μὲν γὰρ τούτων ἁπάντων ἔννοιαι διωρισμέναι εἰσίν, ἐκείνῳ δὲ οὐδεὶς προσήκει διορισμός, ὥς γε οὐδὲ τὸ ἀντικείμενον τῷ διωρισμένῳ ἀδιόριστον, ἀλλ' εἴ τί ἐστι πρὸ τούτων ἁπάντων ἓν πάντων σημαντικόν, τοῦτο μόνον ἐπ' ἐκείνου ὑπονοητέον. Ἓν γὰρ ὂν καὶ πάντα ὁμοῦ τὰ δύο, ὡς ἓν πρὸ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πάντων, οὐκ ἔχει μὲν οἰκείαν οὔτε ἔννοιαν παντελῆ καὶ ἅμα ἁπλῆν, οὔτε πολλῷ μᾶλλον προσηγορίαν· ἀπαιτεῖ δὲ ὅμως τοιαύτην οἵαν προσενεγκεῖν ἀποροῦμεν. Διὸ καὶ μόνην W127
αὐτοῦ γνῶσιν ποιούμεθα ταύτην, καθ' ἣν ἀτιμάζομεν τὰ ἡμέτερα πάντα αὐτῷ προσαρμόζειν· καὶ ὅσα περὶ τῶν μετ' αὐτὸ τιθέμεθα, καὶ ταῦτα ἀτιμάζομεν, καὶ οἰόμεθα ἐκεῖνο οὔτε τι εἶναι τῶν πάντων οὔτε ὁμοῦ
R84 πάντα, διότι πάντων αἴτιον ἡγούμεθα καὶ πάντῃ ἁπλοῦν, οὔτε οὕτως ἁπλοῦν ὥς τι τῶν πάντων, οὐδὲ ὡς αὐτὴ ἡ ἁπλότης (καὶ αὕτη γάρ τι τῶν ἁπάντων ἐστίν), ἀλλ' οὕτως ἁπλοῦν ὡς ἅμα πάντα, καὶ οὕτω πάντα ὡς ἅμα ἁπλοῦν· οὔτε αὖ πάλιν οὕτω πάντα ὡς πολλὰ τὰ πάντα, ἢ ὡς τὸ πᾶν ἐκ πολλῶν, ἀλλ' οὕτω πάντα ὡς ἓν πρὸ πάντων.

'Αλλ' ἐπεὶ τοιοῦτον ἐκεῖνο ἀποπέφανται, ἑξῆς ἂν εἴη ζητῆσαι περὶ τοῦ μετ' αὐτὸ προελθόντος, ὅ τι ποτὲ ἂν ᾖ, — τοῦτο μὲν γὰρ ἡμᾶς περιμενέτω· ἀλλὰ

Unului nu i se potrivește nici un predicat și nici o determinație

dacă le reunim pe toate la un loc. Astfel, nu trebuie spus că este cauza totului, primul, bine, cel mai simplu, cel de dincolo de ființă[352], măsură[353], dezirabil, scop, principiu. Căci noțiunile acestora sunt toate determinate, pe când aceluia nu i se potrivește nici o determinație, încât nu i se potrivește nici măcar opusul determinatului, adică nedeterminatul; ci, dacă înaintea tuturor acestora mai este un unu care le semnifică pe toate, atunci aceasta este singura presupunere pe care trebuie să o avem despre el. Căci, fiind

Unul nu are nici o noțiune proprie și nici o denumire

unul și totul, el este amândouă în același timp; dar, ca unu, el este anterior unului și totului, încât nu are cu adevărat nici o noțiune proprie, perfectă și simplă și, cu atât mai mult, nu are nici denumire; totuși, el pretinde o denumire, pe care, | dacă încercăm să i-o dăm, intrăm în aporie. Din această cauză, singura cunoaștere pe care o putem avea despre el este aceea prin care considerăm că unului nu i se potrivește nici unul dintre lucrurile noastre, și că nu i se potrivește nici ceea ce stabilim în privința realităților ce vin după el; de asemenea, credem că el nu este nici ceva din tot, nici totul în ansamblu, deoarece considerăm că el este

Unul e simplu pentru că e totul și e totul pentru că e simplu

R84 cauză a totului și absolut simplu. Totuși, el nu este simplu în sensul că ar fi ceva simplu, care face parte din totul, nici în sensul că el ar fi simplitatea însăși (căci și aceasta este ceva din totul), ci este simplu pentru că este în același timp totul și este totul pentru că este în același timp simplu; în schimb, el nu este totul în sensul în care pluralele sunt totul, nici în sensul în care totul este alcătuit din plurale, ci este totul ca unu anterior totului.

Dar, dacă unul s-a arătat a fi astfel, ar trebui să cercetăm în continuare pe cel ce procede de la el și să vedem ce anume ar fi acesta — dar să lăsăm această în-

καθὰ μόνον ἀπ᾽ ἐκείνου καὶ μετ᾽ ἐκεῖνο, ζητητέον ἓν μὲν εἰ διεκρίθη ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἕτερον δὲ εἰ ἐκεῖνο μένει, τούτου προϊόντος (δεῖ γὰρ ἀεὶ πρὸ τοῦ ἰόντος εἶναι τὸ μένον), καὶ εἰ μένον πρόεισιν, ἢ μόνον πρόεισιν. Ἀρχώμεθα δὲ ἄνωθεν.

Εἰ τοίνυν διεκρίθη τὸ δεύτερον ἀπὸ τοῦ πρώτου, πάντως ὅτι καὶ τὸ πρῶτον διεκρίθη τοῦ δευτέρου· τὸ γὰρ διακρινόμενον διακρινομένου διακρίνεται. Ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο, ἢ ἀπὸ τοῦ δευτέρου, διακρίναντος ἑαυτό, πέπονθε καὶ αὐτὸ τὴν διάκρισιν, (καὶ πῶς ἀπὸ τοῦ αἰτιατοῦ τὸ αἴτιον ἠλλοίωται πῶς ἢ ὁτιοῦν πέπονθεν;) ἢ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἔσχεν τοῦτο, καὶ ἐν τῷ διακρίνειν τὸ δεύτερον ἀφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸ διακρίνει ἀπ᾽ ἐκείνου, — καὶ πῶς ἐστι διακριτικὸν ὅ γε οὐδὲ ἑνοποιὸν W128 ἠξίωσεν εἶναι; Πῶς δὲ ὅλως διακέκριται τοῦ δευτέρου, ἢ καὶ ἥνωται πρὸς αὐτὸ ὅ γε πρὸς οὐδὲν τῶν πάντων ἕνωσιν ἢ διάκρισιν ὑπομένει;

Ἀλλ᾽ εἰ μὴ διακέκριται, πῶς τὸ μὲν αἴτιον, τὸ δὲ αἰτιατόν; Πῶς δὲ οὐ πάντῃ ἀπαραλλακτεῖ πρὸς τὸ γεννῶν τὸ γεννώμενον; Μήποτε οὖν ἀσφαλέστερον λέγειν <ὅτι> τὸ πρῶτον ἄνευ τε ἑνώσεως καὶ ἄνευ διακρίσεως, ἅτε καὶ ἑνὸς καὶ πλήθους ἐπέκεινα ὄν, πάντα παράγει, ὡς πρόσθεν εἴρηται, τὸν ἀσύμφυλον τρόπον, καὶ πάντων κεχώρισται καὶ πᾶσιν ἔνεστιν τρόπον ἕτερον τοιοῦτον. Ἀφ᾽ οὗ δὴ ἂν ἄρξηται ἡ διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξῃρημένον ἢ συντεταγμένον, καὶ ὅλως τὸ πρότερον ἄρξεται καὶ δεύτερον· ἡμεῖς <δὲ> καὶ ταῦτα περὶ ἐκείνων λέγομεν ἐνδείκνυσθαί τι μόνον βουλόμενοι περὶ τῶν πάντῃ ἀδιορίστων. Ὥστε οὔτε τι τῶν ἄλλων οὔτε τὸ δεύτερον εἶναι

Întrebări despre cel secund, care procede de la unu

trebare pentru altă dată. Acum însă, având în vedere doar faptul că acesta procede de la unu și este după el, trebuie să cercetăm mai întâi dacă s-a distins de unu și dacă primul este manent, în timp ce al doilea procede (căci cel manent trebuie să fie întotdeauna înaintea celui ce procede); în plus, trebuie să cercetăm dacă al doilea procede rămânând manent, sau dacă doar procede. Să o luăm așadar de la început.

Aporii privind distincția celui secund

Dar, dacă al doilea s-a distins de primul, este evident că și primul s-a distins de cel de-al doilea, deoarece distinsul se distinge de distins. Dar, dacă este așa, atunci, fie că primul este afectat de distincția celui de al doilea, care s-a distins pe sine însuși (dar cum ar putea cel cauzat să altereze cauza, sau să o afecteze în vreun fel ?), fie că <primul> a primit distincția de la el însuși, în sensul că, atunci când l-a distins pe cel secund, s-a distins și pe sine însuși (dar cum poate să distingă | acela care nu a primit să fie nici măcar unificator ?). Sau, în general, cum poate fi distins de cel secund, sau chiar unit cu el, cel care nu suportă nici unificare, nici distincție față de nimic din totul ?

Răspuns: Primul produce fără unificare și distincție

Dar, dacă nu se distinge, cum se face că unul este cauză, iar celălalt este efect ? Sau cum se face că cel generat nu coincide complet cu cel ce generează ? Poate este mai sigur a spune că, într-o manieră străină nouă, primul produce totul fără unificare și fără distincție, deoarece el este dincolo de unu și de pluralitate, așa cum s-a spus mai sus, și că, într-o manieră la fel de străină, el este și separat de totul, dar este și inerent totului. Acolo unde începe distincția, acolo începe și transcendentul și coordonatul și, în general, primul și cel secund; dar, dacă noi vorbim astfel despre acele <principii>, nu vrem decât să indicăm ceva despre cele absolut nedeterminabile. În consecință, nici unul dintre celelalte, nici măcar cel ce pare

R85 δοκοῦν, οὔτε διακέκριται ἀπ᾽ ἐκείνου οὔτε ἥνωται αὐτῷ· εἴη γὰρ ἂν ἐκεῖνο ἡνωμένον. Ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἕτερον οὐδὲ ταὐτὸν ἀξιοῦμεν ἐπ᾽ αὐτοῦ εἰπεῖν, ὅτι μήπω ταυτότης καὶ ἑτερότης, οὕτως οὖν οὐδὲ ἑνούμενον οὐδὲ διακρινόμενον, ὅτι μήπω ἕνωσις καὶ διάκρισις· οὐδὲ ἄρα μονή τις ἐκείνου, οὐδὲ πρόοδος, οὐδὲ ἐπιστροφὴ διώρισται διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

Οὐκ ἄρα οὐδὲ τὰ λοιπὰ δικαίως ἀπορήσομεν, ὕστερον δὲ ζητήσομεν ὅπου ταῦτα ἀποφαίνεται, καὶ τί ἐν ἐκείνοις τὸ μένον ἢ τὸ προϊὸν ἢ τὸ ἐπιστρεφόμενον, καὶ εἰ ταὐτὸν καθ᾽ ὑπόστασιν ὅλην, ἢ τρεῖς αὐταὶ W129 ὑποστάσεις. Εἰ δέ τις ἐθέλοι, ὥσπερ ἐν σκότει ἀφάσσων, ὅμως καὶ ἐν ἐκείνοις κατὰ ἀναλογίαν ταῦτα θεωρεῖν, οὐ κατὰ ἔνδειξιν, ἀλλὰ κρειττόνως ἢ κατὰ τὴν ἐνδείκνυσθαι δυναμένην ἀλήθειαν, ἀναλογείτω ἐκεῖνο μὲν τῷ μένοντι αἰτίῳ, τὸ δὲ ἀπ᾽ αὐτοῦ προϊὸν πρώτως τῷ προϊόντι καὶ ἄρχοντι τῆς κυρίως προόδου, τὸ δὲ τρίτον ἀπ᾽ αὐτοῦ τῷ ἐπιστρέφοντι. Ἐὰν δὲ αὐτὰ ταῦτα διαστησώμεθα οἷα εἶναι ὑπονοοῦμεν, εἰσόμεθα ὅτι πρέψει αὐτοῖς ἡ ἀναλογία· πλὴν ὅτι καὶ ἐντεῦθεν ἤδη ζητητέον μήποτε ἄλλο τὸ μένον παρὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς ὑποκείμενον ἓν πάντα εἶναι· τοῦτο γὰρ οὐδέν ἐστι διωρισμένον. Τῶν δὲ μετ᾽ αὐτό, τριῶν ὄντων, εἴποι τις ἄν πρῶτον εἶναι τὸ μένον· εἰ γὰρ καὶ ταῦτα παντελῆ καὶ ἀδιόριστον ἕκαστον, ἀλλ᾽ ἤδη μᾶλλον ἄν τι ἐνδείξαιτο· τὸ μὲν κατὰ τὸ μένον ἐνδείξαιτο μᾶλλον, τὸ δὲ κατὰ τὸ προϊόν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἐπιστρεφόμενον. Ἢ καὶ εἰ ταῦτα βούλοιτό τις ἐπ᾽ ἐκείνων ἐνδείκνυσθαι, ἀρκεῖ τὸ ἓν πάντα ἐκεῖνο πρὸς τὴν τοῦ μένοντος ἔνδειξιν, καθότι καὶ τὸ πρῶτον ἀπ᾽ αὐτοῦ προελθὸν οὐκ ἔμεινεν αὐτό, ἀλλὰ πρόεισιν ἀπ᾽

R85 a fi al doilea, nu se distinge de primul și nici nu este unit cu el, căci atunci și primul ar fi unificat. Așa cum considerăm că nu este adecvat să spunem că el este altul sau același — pentru că nu există încă identitate, nici alteritate — la fel, nu putem spune că el este unit, nici distins, pentru că nu există încă unificare, nici distincție. Din același motiv, nu există nici manență a lui, și nici procesiunea și conversiunea nu se disting în el.

Unul nu e unit, nici distins; în el nu este manență, procesiune și conversiune ...

De aceea, nu are rost să punem problema celorlalte proprietăți, ci mai târziu vom cerceta unde se manifestă acestea și ce anume din acele realități este manent, ce procede și ce se convertește; apoi, vom cerceta | dacă acestea sunt trei ipostaze, sau <dacă sunt> una și aceeași, într-un întreg ipostatic. Dar dacă, asemenea unui om care caută pe întuneric, am vrea totuși să considerăm, prin analogie, aceste <trei momente>, nu prin aluzii, ci într-o manieră superioară celei ce arată adevărul prin aluzii, atunci, primul ar fi analog cauzei manente, primul care procede este analog cauzei care procede și care începe procesiunea propriu-zisă, iar al treilea de la acela este analog cauzei care convertește. Dacă reușim să separăm aceste trei <momente> așa cum presupunem noi că sunt, vom vedea că analogia li se potrivește, cu singura precizare că trebuie să cercetăm și aici dacă nu cumva cel manent este altul decât cel pe care l-am pus de la început ca unul-tot, căci acesta nu este nimic determinat. Dintre cele de după el, care sunt trei, am putea spune că primul este cel manent. Căci, chiar dacă acestea sunt perfecte și fiecare este nedeterminat, am putea totuși să le indicăm: primul ar putea fi indicat mai bine prin ceea ce este manent, al doilea prin ceea ce procede, iar ultimul prin ceea ce se convertește. De fapt, dacă vrem să indicăm aceste mo-

... ci acestea trei trebuie înțelese prin analogie

αὐτοῦ, ἐκεῖνο δὲ οὐδαμῶς πρόεισιν, διότι πρὸ αὐτοῦ
τὸ ἀπόρρητον ἦν, ἐφ᾽ οὗ οὐδὲν ἦν εἰπεῖν, οὐδὲ κατὰ
ἔνδειξιν. Οὐδὲ ἄρα πρόεισί τι ἀπ᾽ αὐτοῦ, οὐδὲ ἄρα τὸ
ἓν πάντα· τὸ δὲ ἀπρόϊτον κατά γε αὐτὸ τοῦτο λέγοιτο
ἂν μένειν, οἷον κατὰ ἀναλογίαν, ἐπεὶ κἂν τὸ ἀπ᾽
αὐτοῦ μένειν λέγοιτο. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο καὶ πρόεισιν W130
ἀπ᾽ αὐτοῦ, καθ᾽ ὅσον ἐστὶ μετ᾽ αὐτό, καθὸ δεήσει
καὶ πρὸ τῆς τούτου προόδου θέσθαι τι μένον, εἴπερ
ἀξιοῦμεν πρὸ τοῦ προϊόντος εἶναι τὸ μένον. Ἤτοι οὖν
ἄλλο ζητήσομεν, καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον, ἢ τὸ ἓν πάν-
τα ποιήσομεν μένον, ὃ καὶ ἡμεῖς ἐτιθέμεθα ὡς μένον
πρὸ τοῦ προϊόντος, ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο πρὸ τῶν ὅπως
R86 ποτὲ μενόντων, οὐδὲ τὸ μετ᾽ αὐτὸ πρῶτον ἔσται τῶν
ὅπως ποτὲ προϊόντων. Καὶ τοῦτο μὲν ἄχρι τοσούτου
προήχθω.

mente în realitățile de acolo, cel ce este unul-tot ar fi de ajuns pentru a indica pe cel manent, în măsura în care primul care a proces de la unul-tot nu rămâne unul-tot, ci procede de la el, pe când unul-tot nu procede deloc, deoarece înaintea lui este inefabilul, despre care nu se poate spune nimic, nici măcar prin aluzie. Așadar, nici nu procede ceva de la inefabil, încât nici unul-tot nu procede; dar despre cel ce nu procede se poate spune, prin analogie, că este manent, tocmai din cauză că nu procede, deoarece chiar și despre cel care procede s-ar putea spune că este manent. Dar, dacă acesta din urmă procede, | pentru că este după primul, va trebui ca înaintea procesiunii lui să stabilim ceva manent, de vreme ce considerăm potrivit ca, anterior celui ce procede, să fie cel manent. Atunci, fie vom căuta altceva <manent>, iar aceasta la infinit, fie vom considera ca manent unul-tot, cel asupra căruia ne-am oprit și noi, considerându-l manent înaintea celor ce proced; căci, dacă acesta n-ar fi înaintea celor care sunt manente într-o manieră sau alta, atunci nici cel de după el nu ar fi
R86 primul dintre cele care, într-un fel sau altul, proced. Așadar, până aici trebuia dusă discuția.

Unul-tot e considerat manent, prin analogie

NOTE

[1] Traducem τὰ πάντα prin *totul*; τὰ πάντα nu trebuie confundat cu „universul“ (κόσμος), ci este un concept mult mai larg, cu valențe metafizice mai pronunțate. Astfel, el nu se referă la suma lucrurilor care există, ci sub acest concept sunt cuprinse toate lucrurile pe care le putem gândi, într-un fel sau altul; așadar, în totul sunt cuprinse și cele ce sunt, dar și cele ce nu sunt. Totul se întinde de la principiu — în măsura în care îl gândim — până la ultimul lucru care provine de la principiu — și care este neantul absolut. De aici se naște aporia, tensiunea care există între principiu și totul: oare totul cuprinde și principiul, sau principiul cuprinde totul? În grecește, τὰ πάντα, care este de fapt un plural neutru, sugerează în același timp o pluralitate, cea mai largă cu putință, dar și o unitate, o totalizare a acestei pluralități. De aceea, totul nu este o sumă indistinctă a lucrurilor, ci, așa cum vom vedea în continuare, există mai multe feluri de a concepe totul, corespunzând nivelului de unificare la care ne situăm, începând de la pluralitatea cea mai largă, până la unitatea cea mai înaltă. Astfel, neoplatonicii au încercat să cuprindă totalitatea lucrurilor sub un singur concept, într-o singură gândire unitară. În acest sens, problema totului este strâns legată de problema unui principiu al totului, principiu care îi dă totului unitate și sens.

[2] Traducem πρόειμι prin „a procede“, termen învecinat cu arhaicul „a purcede“. Acest verb nu are sensul comun al „provenirii din“, ca proces spațial și temporal, ca îndepărtare concretă de o „sursă“. Din această cauză, nu îl putem traduce prin verbul „a proveni“, care este întotdeauna relativ la o origine determinată. Verbul πρόειμι este verbul procesiunii (πρόοδος), concept funda-

mental pentru neoplatonism, care indică maniera în care principiul produce și desfășoară întreaga realitate subordonată. Prin procesiune, principiul ex-primă sau manifestă ceea ce el conține în mod nemanifest. Ceea ce procede de la principiu reprezintă, într-o manieră destinsă și desfășurată, ceea ce principiul este deja, în mod originar și nedesfășurat. Așadar, ceea ce procede nu se desparte de principiul său, nu pierde legătura cu acesta, ci tinde mereu spre principiu, într-un proces invers, de conversiune (ἐπιστροφή). Astfel, faptul de a procede nu descrie îndepărtarea de origine, ci desfășurarea plurală a realităților ce se află deja în principiu într-o formă unitară. A procede înseamnă deci a se afla în actul procesiunii, indicând modul de a fi al realităților de „după" principiu. Între principiu și ceea ce procede de la el nu există o „distanță", o separație reală: diferența e doar una de nivel ontologic. În felul acesta, ceea ce procede poate rămâne în același timp în principiu, într-un mod unitar.

[3] Avem în față două situații paradigmatice, două modalități posibile de a gândi raportul dintre totul și principiul totului: una în care totul este laolaltă cu (σύν) principiul său și alta în care totul urmează după (μετά) principiul său și provine de la (ἀπό) el. Aceasta este aporia fundamentală a tratatului, iar Damascius va arăta că nici una dintre aceste două posibilități nu poate fi acceptată, relația dintre totul (πάντα) și principiul (ἀρχή) său rămânând problematică.

[4] În logica limbii grecești, este reluată ultima variantă, adică ipoteza că totul vine după principiu. Avem de fapt patru ipoteze, care își corespund două câte două, în structura unui chiasm: fie că principiul este dincolo de tot, iar atunci totul este după principiu, fie că principiul face parte din totul, iar atunci totul este împreună cu principiul.

[5] Cf. Platon, *Theaitetos*, 205a, unde τὸ πᾶν este definit în același fel. Damascius ia însă τὰ πάντα în sens absolut: totul nu este o totalitate a părților din care nu lipsește nici una, ci este totul în afara căruia nu mai poate exista nimic altceva.

[6] Argumentul este întâlnit într-o formă asemănătoare la Plotin, *Enneade*, VI, 7, 42.9-15, care arată că principiul totului nu poate fi nimic din cele de după el, căci atunci cele de după el nu ar mai fi „toate". Totuși, la Plotin concluzia este că principiul nu poate

face parte din totul, ci este diferit de toate lucrurile; în schimb, la Damascius concluzia este mai radicală, și anume că nu putem accepta ceva (anume principiul) dincolo de tot.

[7] Verbul βούλεσθαι are sensul prim de „a vrea, a dori"; însă, în combinație cu verbul a fi (βούλεσθαι εἶναι), are sensul de „a avea pretenția de a fi (într-un anumit fel)". Altfel spus, în acest caz, totul pretinde sau reclamă pentru sine acest statut, al unei pluralități limitate. Cu acest sens, expresia va fi întâlnită des în textul lui Damascius, iar în cele ce urmează o vom traduce, pentru fluența lecturii, prin „a vrea".

[8] Totul și principiul său formează o coordonare unică, o unitate ordonată. Expresia „coordonare unică" (μία σύνταξις) provine de la Platon, *Republica*, V, 462c, unde ea se referă la relația strânsă ce există între părțile sufletului; astfel, o durere suferită de un deget este resimțită de întregul suflet, iar nu numai de partea afectată. Expresia capătă un sens filozofic explicit odată cu Plotin, care o folosește în mai multe contexte. El arată că în univers toate lucrurile și evenimentele sunt coordonate între ele și depind unele de altele, chiar și lucrurile contrare. Totul „conspiră" (σύμπνοια μία), datorită principiului unic, care guvernează toate părțile universului, cuprinzându-le într-o ordine unică, într-o unitate armonioasă. Nimic nu poate exista separat de acest tot unitar, de ordinea universală. Pentru „coordonarea unică", cf. *Enneade*, II, 3, 7.14; III, 2, 2.31; III, 3, 1.11; V, 1, 9.14. La Damascius, expresia este recurentă (R. I, 2.3 / W. I, 2.3; R. I, 2.9 / W. I, 2.11; R. I, 13.1 / W. I, 17.7; R. I, 52.29 / W. I, 79.17).

[9] Principiul totului nu poate fi unul dintre lucrurile ce intră în alcătuirea totului, căci atunci principiul ar fi el însuși inclus în totul și din nou ar fi nevoie să căutăm un alt principiu pentru „totul" ce se formează în acest fel. Verbul συλλαμβάνω înseamnă a reuni, a include, dar și a concepe. Damascius se referă la gândirea noastră care, dacă ar concepe principiul ca fiind el însuși inclus în totul, atunci ar pierde principiul însuși, căci totul astfel obținut ar trebui să aibă la rândul lui un alt principiu. Asupra acestei probleme Damascius revine mai jos (R. I, 3.10-13 / W. I, 3.21-25).

[10] Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 203b 6.

[11] În felul acesta, afirmația lui Aristotel (conform căreia orice lucru este sau principiu sau de la un principiu) este contrazisă.

Despre totul nu putem spune nici că este principiu, nici că provine de la un principiu. Astfel, Damascius pune în evidență dificultățile inerente conceptului de principiu. S-ar părea că putem trasa o linie strictă între principiu și ceea ce provine de la principiu, însă Damascius arată că, de fapt, principiul nu poate fi gândit nici ca dincolo de totul, nici ca făcând parte din totul (așa cum arată prima aporie), nici ca fiind totul însuși (așa cum arată aporia de față).

[12] Totul nu poate fi înțeles ca pluralitate și ca distincție decât din perspectiva unui principiu care să strângă laolaltă pluralitatea, respectiv distincția. Pentru a gândi pluralele (τὰ πολλά) ca pluralitate, trebuie să avem un principiu care să strângă laolaltă pluralele. Cum ies în evidență pluralitatea și distincția, altfel spus, cum putem gândi totul ca atare, ca tot, în pluralitate și în distincție ? Trebuie să existe posibilitatea de a cuprinde totul sub o singură unitate, sub un singur concept; acest lucru înseamnă că, anterior totului plural, există ceva care restrânge pluralele, respectiv pe cele distincte, într-o singură unitate.

[13] Totul este în pluralitate și în distincție, însă nu sub toate aspectele (οὐ πανταχῇ). Pentru a putea surprinde această pluralitate, respectiv distincție, trebuie să existe o perspectivă unitară asupra totului, așadar o perspectivă în care el nu mai apare ca plural și ca distins, ci ca unitar și, respectiv, ca unificat. Văzut din perspectiva principiului (a unificatului, dar și a unului), totul nu mai este în distincție și în pluralitate. Însuși sensul distincției și al pluralității depinde de posibilitatea de a surprinde totul dintr-un alt punct de vedere, unul non-distinct și non-plural. Dacă totul ar fi plural și distinct sub toate aspectele, atunci nu am putea să surprindem pluralitatea ca pluralitate, ci totul s-ar plurifica într-o manieră infinită, imposibil de prins sub o unitate, imposibil de gândit ca atare, ca tot. În schimb, dacă totul poate fi surprins ca întreg, acest lucru se întâmplă pentru că, din perspectiva principiului, totul însuși nu mai rămâne în pluralitate și în distincție. Principiul restrânge pluralitatea și distincția totului, dându-i perspectiva întregului.

[14] Ideea existenței unui principiu prim numit unul (τὸ ἕν), de la care provine întreaga sferă a realului, este fundamentală pentru neoplatonism. Unul apare pentru prima dată la Parmenide, anu-

me ca atribut al ființei. Tot în școala eleată (Melissos, Zenon), el este considerat ca un subiect determinat al argumentației, în ipoteze de tipul „dacă unul este“. La Platon, acest gen de ipoteze se află la baza unei dialectici stratificate, expuse în partea a doua a dialogului *Parmenide* (137c-166c). Aici, cele nouă ipoteze pornesc de la relația între unu și ființă (dacă unul este, respectiv dacă unul nu este). În neoplatonism, aceste ipoteze devin baza doctrinară a filozofiei. La Plotin, primele trei ipoteze sunt interpretate ca descriind, fiecare dintre ele, un nivel principial. Primul nivel (corespunzând primei ipoteze) este cel al unului de dincolo de ființă, cel despre care nu se poate afirma nimic de ordinul ființei (relația unului cu ființa este astfel una de depășire; unul transcende ființa). Unul devine astfel, în neoplatonism, principiul prim, de dincolo de ființă, care fundamentează prin transcendența sa ființa însăși. Al doilea nivel (corespunzând ipotezei secunde) este cel al unului care se însoțește cu ființa în toate aspectele ei, făcând posibilă desfășurarea întregii sfere a realului. Relația unului cu ființa este aici una de corespondență perfectă: fiecare parte a ființei are caracterul unului. Pentru Plotin, această ipoteză descrie natura principiului secund: ființa primă și veritabilă, numită și intelect (νοῦς), care provine din unul prim, absolut; intelectul reprezintă primul nivel desprins din principiul prim, primul pas al desfășurării principiului, care va ajunge în cele din urmă să instituie întreaga realitate. Intelectul conține totalitatea ființei prime și adevărate, așadar totalitatea formelor inteligibile. Intelectul îmbină caracterul unitar al unului cu caracterul plural al ființei. Din acest motiv, Proclus și Damascius vor da acestui principiu numele de unificat (ἡνωμένον): el îmbină caracterul ființei cu cel al unului. El restrânge totalitatea ființei într-o unitate anterioară desfășurării propriu-zise a ființelor. Spre deosebire de unu, unificatul nu este transcendent ființei, ci el este însăși ființa veritabilă, cea desăvârșită, inteligibilă. Dacă unul se opune pluralității, unificatul se opune pluralității deja determinate a ființelor distincte. Unul este anterior oricărei pluralități, iar unificatul este anterior oricărei distincții. Pentru noțiunea de unu în filozofia greacă, cf. P. Hadot, 1972, pp. 361-367, reluat în P. Hadot, 1999, pp. 43-55.

[15] Unificatul (τὸ ἡνωμένον) este a doua ipostază principială, după unu. El corespunde celei de-a doua ipoteze henologice din dialogul *Parmenide* (142b-155d), cea care prezintă unul ca plural, unul ce traversează întreaga sferă a ființei. De asemenea, unificatul corespunde ființei despre care Platon vorbește în *Sofistul*, 245b, unde ființa este prezentată ca stând sub condiția unului, dar fiind ea însăși diferită de unu. Plotin este primul care face această identificare a ființei cu unul din ipoteza a doua; el numește acest unu intelect, dar nu introduce conceptul de unificat. Avem totuși o ocurență (*Enneade*, VI, 6, 9.29-31) în care Plotin spune că ființa în sine (τὸ ὄν) este numărul unificat, pe când ființele plurale (τὰ ὄντα) sunt numărul desfășurat. La Iamblichos (*Misteriile egiptenilor*, I, 5.61; I, 9.50) termenul desemnează unitatea zeilor, anterioară diviziunii lor pe clase, așadar lumea unificată a zeilor, care umple toate ființele, rămânând unitară. La Proclus, este evidentă identificarea ființei cu unificatul (cf. *Teologia platonică*, I, 4, 18.17-20, unde Proclus se referă la același pasaj din *Sofistul*, 245b). Dacă unul este principiul suprem, de dincolo de ființă, după el începe procesiunea ființelor; acestea se desfășoară pornind de la o ipostază primă, unificată. Odată cu Proclus, analiza acestei procesiuni devine foarte detaliată. La Plotin, intelectul era în același timp și inteligibil: el se gândește pe sine, fiind propriul său obiect. Ființa inteligibilă este și unitară, dar și plurală, conținând întreaga pluralitate a formelor inteligibile. În schimb, la Proclus, aspectul unității și cel al pluralității alcătuiesc două momente distincte în cadrul unificatului; acesta este prezentat în desfășurare, într-o dialectică în care unitatea primă nedistinsă ajunge să instituie prima distincție și, astfel, pluralitatea desfășurată. Proclus împarte unificatul în trei niveluri, care reprezintă trei trepte de unificare (respectiv de diferențiere) a formelor inteligibile. Primul nivel este cel complet unificat, ființa absolută, cu formele încă nedistinse; al doilea nivel este cel în care începe să se întrevadă diferențierea formelor, iar al treilea este cel în care formele sunt complet distinse. Această procesiune se face în trei timpi, conform următoarei triade: ἡνωμένον- ἀδιάκριτον (unificat-nedistins), διακρινόμενον (ceea ce este pe cale de a se distinge), διακεκριμένον (ceea ce este complet distins). Damascius preia această

triadă și aceste niveluri ale ființei; la el, unificatul este în același timp întreaga triadă; dar, într-un sens mai specializat, unificatul se referă doar la primul termen al triadei. În acest sens, el reprezintă ipostaza primă și nedistinsă a ființei.

[16] Monadă (μονάς) înseamnă de fapt „unitate". La Platon (*Philebos*, 15a-b), monada sau henada (ἑνάς) desemnează Ideile ca unități conceptuale. Dar monada este o unitate determinată (de exemplu omul-unu, binele-unu, frumosul-unu), pe când unul însuși este nedeterminat și, în acest sens, el este anterior monadei și mai simplu decât aceasta. Monada (identificată în contextul de față cu unificatul) exprimă unitatea pluralelor, coincidența lor într-un principiu anterior; în schimb, unul nu mai poate fi gândit în relație cu pluralele, ci el este cel în virtutea căruia se poate face orice unificare. Unul nu unifică, ci el este principiul însuși al oricărei unități. Unul este cel care dă unificatului însuși caracterul său unitar. Dacă monada restrânge pluralitatea la unitate, unul este transcendent pluralității.

[17] Analiza reia aici un pasaj de mai sus (R. I, 2.8-9 / W. I, 2.9-10). Așa cum s-a spus în aporiile inițiale ale principiului prim, acesta nu poate fi un lucru dintre cele ce intră în sfera totului, el nu poate fi reunit cu celelalte lucruri, nu poate fi integrat în totul, căci atunci nu ar mai fi cu adevărat principiu, ci ar intra în alcătuirea totului, iar acestui tot ar trebui să-i găsim un alt principiu, regresând astfel la infinit.

[18] Și Plotin (*Enneade*, VI, 9, 6.4) respinge sensul de minim al unului, însă el nu îl amintește pe Speusip ca autor al acestei idei. Plotin arată că sensul unului nu este acela de unitate numerică: unul nu înseamnă o lipsă a mărimii și a pluralității, căci atunci el ar fi un minim (τὸ σμικρότατον). Unul este indivizibil nu pentru că este lucrul cel mai mic cu putință, ci, din contră, pentru că este o putere nelimitată. O trimitere la Speusip, similară celei a lui Damascius, face Porfir în *Comentariul la Parmenide* (editat în P. Hadot, 1968, vol. II, pp. 65-113). Referința la Speusip apare chiar la începutul fragmentului păstrat din acest comentariu (I, 20). Ca și la Plotin, și în acest context se arată că unul nu trebuie înțeles ca minim, ci ca putere infinită. Pentru comentarii asupra acestui pasaj, cf. P. Hadot, 1968, vol. I, pp. 113-114.

[19] Sensul primar al termenului καταπίνω este acela de a înghiți. La Hesiod (*Teogonia*, 459), termenul îl descrie pe Cronos care își

înghite propriii fii. Este o idee ce se regăsește în miturile orfice (*Fragmentele orfice*, fr. 146). Tot în miturile orfice (*Fragmentele orfice*, fr. 82, 129, 167), termenul se referă la Zeus care înghite pe Phanes-Metis. La Plotin, termenul apare în *Enneade*, V, 1, 7.31, pentru a descrie pe Cronos care își înghite descendenții. Plotin dă acestei imagini un sens filozofic: Cronos înghite din nou ființele pe care le-a generat, astfel încât el este mereu plin și sătul. El are în sine însuși tot ceea ce a creat în afară. Κρόνος este asimilat cu κόρος (sațietate); el nu are nevoie de nimic. Simbol al intelectului divin, Cronos sugerează astfel potența infinită a principiului, care deține în el totul. În același fel, intelectul cuprinde în sine toate ființele și este perfect. Termenul apare la Proclus (*Comentariul la Timaios*, II, p. 93, 18-19), cu referință la aceeași scenă mitică. La Damascius, termenul are un sens filozofic, acela că principiul deține în unitatea sa tot ceea ce el însuși creează, tot ceea ce provine de la el ca de la cauza primă. Principiul produce totul; în plus, principiul este totul în mod unitar, anterior pluralității totului. Principiul produce totul (așa cum Cronos dă naștere fiilor săi), însă el deține deja în unitatea sa tot ceea ce produce (imaginea înghițirii fiilor); de aceea, totul se întoarce, se convertește spre această cauză primă a sa. Imaginea înghițirii sugerează pentru neoplatonici plenitudinea principiului, cuprinderea totală, faptul că el este deja tot ceea ce el produce.

[20] Unul este totul anterior totului (πάντα πρὸ πάντων); cf. Plotin, *Enneade*, III, 9, 4. Unul este totul și de aceea produce totul, dar, în același timp, el nu este lucrurile însele pe care le produce, ci el este anterior lor. Unul, spune Plotin, este pretutindeni (așadar, el umple totul, el este totul și produce totul), dar în același timp nu este nicăieri (căci el nu este nimic din cele pe care le produce, ci este anterior totului).

[21] J. Combès traduce acest termen (ἐξαπλόω) prin „a simplifica“, pornind de la sugestia radicalului ἁπλόω. Este un termen echivoc, care poate fi citit la fel de bine cu sensul opus, acela de destindere, de extindere a gândirii. Ideea lui Damascius este aceea că, de la noțiunea simplă a unului, desfășurăm gândirea noastră pentru a cuprinde în ea totul. De fapt, termenul are o anumită ambiguitate, deoarece, pentru a gândi totul, este nevoie într-adevăr de o desfășurare a gândirii înspre pluralitatea totului, dar și

de o concentrare, de o simplificare a gândirii înspre noțiunea atotcuprinzătoare a totului. Această ocurență a termenului ἐξαπλόω este singura din întreaga operă a lui Damascius. M.-C. Galpérine îl traduce prin „développer".

[22] De la unu și în raport cu unul (ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν). Este vorba de o expresie aristotelică de foarte mare importanță. În mediul școlii neoplatonice, o asemenea expresie trebuie să fi fost foarte cunoscută și des folosită, de aceea Damascius o prezintă ca fiind ceva obișnuit, fără să trimită la Aristotel. Expresia apare în *Etica Nicomahică*, I, 4, 1096b 27 și, de asemenea, în *Metafizica*, IV, 2, 1003a 33. Aristotel distinge trei tipuri de unitate între ființe: 1) unitatea de analogie sau de proporție (κατ' ἀναλογίαν) se referă la faptul că în toate categoriile există structuri și proprietăți identice, de exemplu relația cauză–efect sau potență–act; 2) unitatea de dependență (ἀφ' ἑνός), referitoare la faptul că toate categoriile „depind" de substanță, primind astfel caracterul universalității; 3) unitatea focală de semnificație (πρὸς ἕν) se referă la utilizarea unui singur termen pentru mai multe semnificații, dar care au fiecare un anume raport cu acel termen. Pentru aceste trei tipuri de unitate, cf. P. Aubenque, 1981. Cf. de asemenea nota lui L. G. Westerink, în *Comentariul la Philebos* al lui Damascius (p. 20, nota 5). Așadar, pentru Damascius, cele trei moduri ale totului (unitar, unificat, plurificat) depind de același termen prim (unul-tot) și au o unitate semantică, fiecare dintre ele fiind totul, însă într-un mod specific.

[23] Este vorba de a reuni unul și unificatul (gândite ca totul anterior pluralității, respectiv anterior distincției) cu totul celălalt, adică cel ce este propriu-zis în pluralitate și în distincție. Damascius atrage astfel atenția asupra faptului că principiul păstrează o relație de coordonare cu totul; conform acestei relații, principiul însuși poate fi reintegrat în pluralitatea totului. Aceasta este problema centrală a tratatului lui Damascius; pornind de aici, Damascius introduce inefabilul, depășind astfel ierarhia principiilor stabilită de tradiția neoplatonică.

[24] Cf. *De principiis*, R. I, 2.7-10 / W. I, 2.9-12.

[25] Noi suntem cei care divizăm și ne dedublăm (ἡμεῖς δὲ οἱ μερίζοντες καὶ διπλασιαζόμενοι). Aceeași idee este prezentă și la Proclus (*Comentariul la Parmenide*, IV, 963.21-22): „noi sun-

tem cei care distingem și vedem lucrurile ca fiind rele, însă în ceea ce îl privește pe zeu, cunoașterea este una, simplă și nedivizată". La Damascius, principiul este indivizibil, însă gândirea noastră nu îl poate înțelege astfel, căci ea tinde să dividă tot ceea ce intră în sfera ei, fiind astfel incapabilă să cunoască principiile așa cum sunt ele. În plus, Damascius insistă asupra faptului că gândirea noastră nu divide principiul însuși, ci ea se divide, de fapt, pe sine; ea divide imaginea pe care o are despre principiu. În acest sens, trebuie remarcată forma medio-pasivă a participiului διπλασιαζόμενοι (noi ne dedublăm și suntem dedublați). De asemenea, trebuie să remarcăm frecvența pronumelui „noi" (ἡμεῖς) în textul lui Damascius, cu referință la natura gândirii noastre duale. Damascius distinge astfel între ceea ce trebuie să fie principiul și ceea ce gândim noi despre el. În acest context, principiul trebuie să fie dincolo de această imagine duală, divizată, pe care o avem despre el, atunci când îl gândim ca unu și ca tot în același timp.

26 În cazul principiului, a fi unu nu este altceva decât a fi totul. Principiul este totul pentru că nu este ceva anume, determinat (căci dacă ar fi determinat ar fi și limitat în felul acesta). Dar, fiind nelimitat, el este și absolut simplu (căci, din nou, dacă i-am adăuga ceva, l-am determina și l-am limita). Astfel, totalitatea și simplitatea se suprapun.

27 Totalitatea cea mai simplă și simplitatea care a absorbit totul sunt două maniere complementare în care noi gândim unul. Damascius va numi aceste două aspecte totul-unu (πάντα ἕν), respectiv unul-tot (ἓν πάντα). Ele arată de fapt că, în loc de principiul unu, noi gândim două aspecte distincte ale lui. Unul însuși este principiul cel mai simplu, dar și cel mai cuprinzător, căci el este tot ceea ce sunt pluralele, însă anterior pluralității înseși, într-un mod indivizibil. Totuși, pentru gândirea noastră, totalitatea și simplitatea sunt opuse: noi le gândim ca diferite, neputând să le surprindem împreună, în identitate. De aceea, în locul unului anterior, noi proiectăm aceste două aspecte ale unului, ca două principii distincte. În plus, mai proiectăm un al treilea principiu care să exprime unitatea totalității și a simplității din unu, așadar unitatea unului-tot și a totului-unu: acest al treilea principiu este unificatul.

[28] Arta divinației (μαντική) este o cunoaștere a gândirii divine, realizată fie prin simboluri, fie printr-o inspirație de origine supranaturală. Platon distingea deja între o divinație care descoperă viitorul pornind de la semne exterioare (pe care o respinge ca fiind inferioară) și o divinație inspirată. Aceasta din urmă este descrisă ca o formă de nebunie (μανία) divină, alături de arta inițiatică, de poezie și de iubire (cf. Platon, *Phaidros*, 244d-e). Fiind un dar al lui Apollo, divinația este un mod de cunoaștere non-rațională, dar care ajunge la opinia adevărată. Nebunia divină este superioară înțelepciunii omenești (σωφροσύνη); divinația inspirată aduce o cunoaștere despre lumea divină, despre ceea ce zeii vor să transmită. În *Banchetul*, 202e, divinația este descrisă ca o comuniune (κοινωνία) între zei și oameni; ea este un tip de cunoaștere care leagă două niveluri ontologice distincte: cel divin și cel uman. Divinația este arta mijlocirii între uman și divin, artă specifică filozofului. Ea însoțește iubirea cea mai înaltă, cea îndreptată spre divinitate. În această iubire, sufletul nu poate spune spre ce anume se îndreaptă dorirea sa, însă are presentimentul (sau divinația) a ceea ce dorește (cf. Platon, *Banchetul*, 192c 7-d 2). Acest tip de divinație, ca o cunoaștere non-rațională și ne-explicită, apare și la Plotin. În *Enneade* III, 5, 7.7, Plotin vorbește despre sufletul care nu își cunoaște binele, dar are presentimentul (divinația) a ceea ce este binele, pornind de la o imagine slabă pe care o are despre el. Divinația ridică astfel cunoașterea noastră imperfectă înspre bine, deși acesta ne rămâne necunoscut. În *Enneade*, V, 5, 12.8, Plotin spune că toate lucrurile tind spre binele suprem, având o dorință naturală pentru acesta, ca și cum ar ghici sau ar avea divinația (ἀπομεμαντευμένα) faptului că nu pot exista fără bine. Ideea apare și la Proclus (*Teologia platonică*, I, 22, 102.19), unde se arată că dorim principiul fără a ști ce anume este el și, de aceea, nu avem în privința lui o cunoaștere precisă, ci doar un fel de presentiment, de divinație. Cf. de asemenea Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 287.2 și *Comentariul la Parmenide*, VII, 58.9. La Damascius, divinația descrie faptul că sufletul tinde spre un principiu necoordonat, deși el însuși, sufletul, nu poate concepe acest principiu, ci rămâne în aporie în privința lui. A divina înseamnă a ghici sau a intui caracterul unui lucru absent, pornind de la anumite semne

vizibile, care trimit la acela. Este ceea ce încearcă să facă analiza filozofică asupra principiilor: astfel, principiul prim nu este la îndemâna noastră, nu avem un acces direct la el, însă aporiile principiului funcționează ca niște semne. Pornind de la acestea, intuim că principiul trebuie să fie necoordonat totului. Astfel, aporiile nu opresc înaintarea noastră spre principiu, ci, din contră, ele stimulează această divinație a principiului. Însăși neputința noastră de a concepe principiul ne dă presentimentul sau divinația unui principiu de dincolo de tot. Divinația constă în faptul că sufletul nostru nu se poate mulțumi cu propriile sale concepții despre principiu, ci observă de fiecare dată că principiul trebuie să fie superior.

[29] Textual, „a înălța un imn", așa cum se înalță imnuri unui zeu. Filozofii neoplatonici identificau ipostazele principiale cu zeii supremi. Plotin (*Enneade*, V, 1, 8) face o analogie simbolică între cele trei ipostaze principiale (unul, intelectul, sufletul) și cei trei mari zei (Uranos, Cronos, Zeus). Proclus dezvoltă această identificare analogică a nivelurilor principiale cu clasele divine din mitologia greacă. În *Comentariul la Parmenide* (VII, 1191.34-35), Proclus vorbește despre faptul că principiul suprem, unul, trebuie întâmpinat printr-un imn, ca un adevărat zeu. În plus, el spune că prima ipoteză henologică din *Parmenide* (137c-142a), dedicată principiului absolut, unului, este ea însăși un astfel de imn, cel mai potrivit ce se poate aduce unului, anume prin negații. Imnul este astfel modul cel mai adecvat în care se poate vorbi despre principiul suprem. Aceeași idee este întâlnită și în *Teologia platonică*, II, 11, 65.5-15. Referința lui Damascius la acest context problematic este mai mult decât evidentă. El se folosește de această ideea a imnului, dar, vrând să o depășească, el arată că pentru principiul cu adevărat prim, nici măcar un imn nu mai poate fi adecvat.

[30] Termenul folosit aici de Damascius este ἀναλύω, pe care noi l-am tradus prin „a reduce". Însă acest termen trimite la ideea de analiză, care este una din cele patru metode ale dialecticii: diviziunea (διαίρεσις), analiza (ἀνάλυσις), definiția (ὁρισμός), demonstrația (ἀπόδειξις). Despre aceste metode, Proclus vorbește în *Teologia platonică*, I, 9, 40.5-10 și în *Comentariul la Parmenide*, I, 650.17-651.9, 653.23-25; V, 982.21-30. Metodele fuseseră

enunțate deja de Iamblichos, care punea în analogie metoda diviziunii cu figura lui Prometeu, iar analiza cu Epimeteu, voind să arate astfel că diviziunea corespunde procesiunii (de la prefixul *pro*-, din πρόοδος), iar analiza corespunde conversiunii (de la prefixul *epi*-, din ἐπιστροφή). Proclus (*Teologia platonică*, I, 9, 40.5-10) arată că, prin diviziune și analiză, dialectica imită felul în care toate lucrurile proced de la și se convertesc spre principiul prim. Astfel, analiza corespunde mișcării prin care lucrurile sunt reduse sau reintegrate în principiul din care provin. O mișcare asemănătoare trebuie să aibă loc și la nivelul gândirii care este în căutarea principiilor: pentru a se apropia de aceste principii, trebuie, așa cum arată Damascius în acest context, să reducem obiectul gândirii noastre, dar în același timp, trebuie să reducem și această gândire însăși, așadar să operăm analiza chiar și asupra noastră. Damascius amintește aceste metode ale dialecticii în *Comentariul la Philebos*, §§ 52-56.

[31] Cel mai simplu și mai cuprinzător este unul. Damascius arată că, chiar și când ne îndreptăm spre unu, noi îl gândim ca fiind totul, distingând totalitatea și simplitatea sa. Unul este limita atât a celor ce sunt, cât și a celor ce nu sunt, el însuși fiind dincolo de ființă. Limita celor ce sunt este unificatul. Acesta este prima ființă care s-a manifestat ca atare, este ființa perfectă, cauză a tuturor celorlalte ființe.

[32] Neoplatonicii preiau de la Platon ideea că ființa este un amestec de limită și de nelimitat (*Philebos*, 23c 9-d 1), fie un amestec al genurilor, așa cum reiese din *Sofistul*, 259a 4-6, unde se arată că genurile se îmbină (sau se amestecă) între ele, iar ființa și alteritatea le străbat pe toate.

[33] Predicatele sunt în unu conform unului (κατὰ τὸ ἕν). Acolo, adică în unu, ele sunt în mod unitar, iar nu în maniera în care le concepem noi, aici, distingând pe fiecare în parte. Unul este totul anterior totului, de aceea putem să presupunem că el este și aceste predicate amintite. Dar, chiar dacă îl numim principiu, cauză și celelalte, unul este toate acestea în mod simplu. În consecință, aceste predicate distinse sunt de fapt inadecvate unului simplu.

[34] Recunoaștem aici teza neoplatonică a identității dintre principiul prim și scopul ultim al totului; toate lucrurile provin de la un principiu unic și toate au în același timp tendința de a se

întoarce spre acest principiu, toate doresc acest principiu, ca pe binele lor suprem. Este teza neoplatonică a identității dintre unul (din prima ipoteză a dialogului *Parmenide*) și binele (din *Republica*, 509 b). Ca unu, principiul este sursa primă a totului, iar ca bine, el este cel pe care toate lucrurile îl caută; el este dorit de totul, ca scop ultim al tuturor. Astfel, cel de la care începe procesiunea este și cel spre care se îndreaptă conversiunea tuturor lucrurilor, așadar scopul ultim, în care ele își găsesc desăvârșirea, binele absolut spre care toate tind. Unul este astfel și vârful prim, de la care totul se desfășoară, dar și cel care cuprinde totul, care reintegrează totul. Momentul prim este identic cu cel ultim. Această idee este întâlnită și la Plotin (*Enneade*, III, 8, 7.17; V, 8, 7.44-47), care arată că principiul este totul în același timp, fiind astfel și început și sfârșit, așadar și principiu și scop ultim. Identitatea dintre punctul prim și cel ultim face ca în neoplatonism întreaga realitate să aibă o structură ciclică, în care procesiunea de la principiu și conversiunea spre principiu se suprapun. Proclus (*Elemente de teologie*, § 31) arată că orice lucru care procede de la un principiu se întoarce spre același principiu, unind astfel sfârșitul său cu începutul (συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος). Ideea coincidenței principiului (începutului) cu scopul final (sfârșitul) apare și la Platon, în *Legile*, IV, 715e 8-716a 1, unde se vorbește despre zeu, care este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor ființelor. Sursa acestui fragment este orfică (cf. *Fragmentele orfice*, fr. 21 și 158).

[35] Coronament (θριγκός) este un termen rar, specific arhitecturii. Coronamentul este partea superioară a unui zid, vârful unei structuri arhitectonice, ultimul element care se adaugă. Acesta încheie construcția, dar în același timp are un rol de susținere a tot ceea ce s-a construit. De aici bivalența foarte sugestivă a termenului: coronamentul este ultimul element adăugat, dar este în același timp și primul, în sensul că el susține totul, că doar pornind de la el totul poate să stea ca întreg. Astfel, termenul îi servește foarte bine lui Damascius, care vrea să sugereze că principiul este în același timp primul în sine, dar și ultimul în sine, sursa tuturor, dar și scopul ultim al tuturor. Platon folosește acest cuvânt în *Republica,* 534e 2, unde dialectica este coronamentul științelor. La Platon, dialectica, vârf al științelor, conduce

spre principiul numit bine, principiu non-ipotetic. Damascius reia acest termen pentru a-l aplica principiului însuși spre care trimite dialectica, adică unului însuși (identificat cu binele). Așa cum dialectica este coronamentul tuturor științelor, tot așa unul (obiect al dialecticii la Platon) este coronament al tuturor lucrurilor.

[36] Plotin însuși interzice orice trecere dincolo de unu. În *Enneade*, VI, 8, 11.1-5, el spune că orice cercetare merge până la principiu (până la unu), dar acolo ea se oprește, căci nu putem întreba ce este acesta. De asemenea, în *Enneade*, VI, 7, 22.19-20, el arată că sufletul se poate înălța dincolo de intelect, însă dincolo de bine (așadar dincolo de unu) sufletul nu mai poate merge, căci dincolo de acesta nu mai este nimic. Damascius însă va încerca să facă tocmai acest salt înspre nimic, după cum se vede în cele ce urmează, înțelegând însă nimicul într-un sens superior.

[37] Pentru neoplatonici, unul este elementul constitutiv al oricărei ființe; fără unitatea dată de unu, ființa s-ar disipa într-o pluralitate fără margini și nu ar putea să subziste. Astfel, ceea ce nu este unu nu poate fi nimic. Proclus (*Teologia platonică*, II, 1, 14.14; 2, 22.2 și *Comentariul la Republica*, I, 265.7-9) identifică ceea ce nu este unu cu ceea ce nu este nimic. Această identificare se sprijină pe o interpretare etimologică a cuvântului nimic (οὐδέν), care este o negație a cuvântului „unu“ (ἕν). Nimicul (οὐδέν) ar însemna astfel ceea ce nu este unu (οὐδὲ ἕν). Unul, așa cum s-a spus mai sus, este limita și cuprinderea ultimă, atât a celor ce sunt, cât și a celor ce nu sunt (materia, care este înțeleasă ca neființă și ca lipsită de formă, cf. R. I, 55.19 / W. I, 83.19), de aceea, dacă trecem dincolo de unu, mergem spre ceva care nu mai este nici măcar unu (οὐδὲ ἕν): acesta iese din sfera unului, așadar nu mai este nimic (οὐδέν), în sensul cel mai propriu. În grecește, fraza are de fapt un sens afirmativ: cel ce nu este nici măcar unu, acela *este* nimic. Acest fel de nimic va fi de maximă importanță pentru Damascius, căci el va fi de fapt inefabilul. La Damascius, nimicul nu mai are doar un sens negativ (ca la Proclus), ci și un sens pozitiv, ca depășire a unului însuși. Damascius face așadar diferența între neființă (τὸ μὴ ὄν) și nimic (τὸ οὐδέν). Neființa este o negare a ființei, o depășire a ființei, în ambele sensuri: atât în sens superior, înspre unul de dincolo de ființă, care nu mai

este de ordinul ființei, cât și în sensul inferior, înspre materia lipsită de formă, lipsită în sine însăși de ființă, dar care încă mai păstrează caracterul unului. În schimb, nimicul se situează dincolo chiar și de aceste limite ale neființei, căci el este o negare și o suprimare a unului însuși: atât în sens superior, ca negare a unului absolut, trecând înspre nimicul inefabil, cât și în sens inferior, spre nimicul care nu mai este nici măcar materie și nu mai are caracterul unului, ci este pur neant de inferioritate.

38 În *Teologia platonică*, II, p. 14. 18-11, Proclus spune tocmai acest lucru: că nu este nimic superior unului și că unul este cauza ființei pluralelor.

39 Este o demonstrație tipic neoplatonică, pe care o întâlnim și la Proclus, dezvoltată mai pe larg (*Teologia platonică*, II, 2 și *Elemente de teologie*, propoziția 11). Pluralele au o singură cauză, iar aceasta este unul. Nu se poate admite o pluralitate de cauze care să se cauzeze una pe alta, căci atunci fiecare s-ar cauza în mod indirect pe sine, ceea ce ar suprima orice necesitate a cauzării. Pe de altă parte, nimicul nu poate fi cauză a nimic, așadar cauza trebuie să fie una și unică, adică unul.

40 Acest cuvânt, ὁμόπνοια (suflu comun), este foarte rar; îl putem apropia ca sens și ca rădăcină de σύμπνοια, cuvânt de origine stoică, ce se referă la legătura strânsă dintre toate părțile universului. Faptul că toate lucrurile au aceeași cauză primă face ca ele să alcătuiască un întreg organic. Nimic în lume nu este izolat, ci toate sunt legate între ele, într-un suflu comun; un lucru ce are loc într-o parte a universului se repercutează asupra celorlalte lucruri. Plotin (*Enneade*, II, 3, 7.17) reia această expresie stoică pentru a exprima unitatea armonică a universului, unitatea sufletului ce animă totul și care face astfel ca unele lucruri să fie semne pentru alte lucruri. Lucrurile sunt în legătură unele cu altele: „totul conspiră“, după cum traduce E. Bréhier. Ideea unui suflu unitar prezent în întreaga realitate apare și la Proclus: *Teologia platonică*, I, 66.12; *Comentariul la Parmenide*, II, 762.12; IV, 916.27.

41 Gerd Van Riel (2002) consideră că Damascius se referă aici la Proclus. Pentru Proclus, analiza se oprește la unu, care este el însuși o natură inefabilă (cf. *Teologia platonică*, II, p. 60. 4).

Damascius, în schimb, merge mai departe, vrând să demonstreze necesitatea depășirii unului, înspre principiul inefabil.

[42] Κολοφών înseamnă capăt al unui discurs, votul ultim și decisiv dat într-o problemă. Cf. Platon, *Theaitetos*, 153c 8 și *Scholia.*

[43] Travaliul (ὠδίς) desemnează durerile facerii. Întâlnim acest termen încă de la Platon: travaliul este cel asupra căruia se îndrepta maieutica socratică; cf. Platon, *Banchetul*, 206d, *Phaidros*, 251e, *Republica*, VI 490b, 403b, *Theaitetos*, 151a, *Scrisoarea a II-a*, 313a. Travaliul exprimă fecunditatea sufletului, starea sufletului care caută adevărul și care suferă durerile nașterii înainte de a ajunge să expună acel adevăr. La Platon, metoda căutării adevărului este dialectica. Prin întrebări și răspunsuri, ea încearcă să elibereze sufletul de durere și să dea naștere adevărului. Întregul exercițiu filozofic are acest scop. La Damascius, termenul capătă o nuanță suplimentară, în măsura în care travaliile gândirii nu mai pot avea o finalizare, nu se mai pot îndrepta spre un rezultat concret, ele nu mai pot da naștere unui discurs propriu-zis (cf. *Banchetul*, 209 a, unde discursurile sunt numite copii, sau *Phaidros*, 261 a, unde Phaidros este numit tată al unor copii frumoși, adică al unor discursuri). Pentru Damascius, efortul travaliului intelectiv este unul care nu se încheie, pentru că el este suscitat de ceva ce nu poate fi atins niciodată în mod discursiv, anume de principiul prim, indicibil. Limbajul nostru distinge ceea ce nu este distins, și de aceea își ratează scopul. Travaliul este tocmai această neputință de a exprima principiul, acest efort nesfârșit îndreptat spre principiu, dar care nu își atinge niciodată scopul, deoarece atingerea acestui scop ar însemna exprimarea celui inexprimabil. „Nașterea“ propriu-zisă este amânată indefinit. Travaliul continuu este singurul mod în care ne putem situa față de principiu, căutându-l mereu, dar neputând să îl cuprindem într-o formulare oarecare. Acest sens al travaliului se apropie de cel din *Scrisoarea a II-a*, 313 a, unde se arată că durerile facerii prin care trece sufletul sunt provocate de încercarea nereușită de a distinge „ce anume este“ și „cum este“ împăratul tuturor lucrurilor — identificat de neoplatonici cu principiul prim. Plotin leagă ideea de travaliu de dificultatea (aporia) în care ne aflăm atunci când încercăm să vorbim despre principiul prim (unul) și nu știm ce nume să îi acordăm,

deoarece el este inexprimabil (cf. *Enneade*, V, 5, 6.23- 25). Plotin vorbește despre faptul că sufletul este plin de gânduri și simte aceste dureri ale facerii, încercând să vorbească despre unu, iar singura manieră de a calma aceste dureri este de a încânta sufletul, prin repetarea discursurilor despre unu. Și totuși, atunci când fixăm în mod rațional ceea ce este unu, de fapt ne îndepărtăm de el (cf. *Enneade*, V, 3, 17.15-25). Pentru ᾠδίς, cf. Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 42.26 (ed. Klibansky-Labowsky), precum și nota editorilor de la pp. 87-88.

[44] Despre cele trei feluri de viață (viața de desfătări, viața politică și cea contemplativă), cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, 3, 1095 b 17-19 și X, 7-9, 1177 b 1-1179 a 32.

[45] Acesta a fost primul dintre cele trei argumente pe care Damascius le formulează pentru a arăta necesitatea trecerii spre inefabil. Argumentele pornesc de la ceea ce ne este nouă mai cunoscut și încearcă să treacă spre ceea ce este indicibil. Primul argument se sprijină pe faptul că ceea ce nu este relativ este superior celui ce este relativ. Astfel, unul însuși are o relație de superioritate față de plurale, pe când cel de dincolo de toate trebuie să fie dincolo de orice relație și opoziție.

[46] Al doilea argument pentru necesitatea unui principiu necoordonat totului este următorul: unul este el însuși totul, iar totul, așa cum s-a arătat mai sus, nu poate fi principiu; prin urmare, unul nu poate fi principiul prim, ci este nevoie de un principiu dincolo de totul și dincolo de acest unu care cuprinde totul.

[47] Termenul συναίρεμα (strângere-laolaltă) este foarte rar și apare pentru prima dată la Damascius, fiind format de la verbul συναιρεῖν (a reuni, a pune împreună). Dacă συναίρεσις desemnează *acțiunea* de a reuni, de a strânge laolaltă (tradus așadar fără cratimă: „strângere laolaltă“), συναίρεμα desemnează unitatea concretă care reunește mai multe lucruri. În plus, Damascius dă acestui termen un sens special: strângerea-laolaltă nu este una aposteriori, obținută din mai multe lucruri deja distinse; nu este vorba de rezultatul unei unificări. Din contră, συναίρεμα este o unitate apriori, o unitate care precedă orice distincție. Ea este concentrarea prealabilă de la care se pot desprinde în continuare lucrurile plurale. Acest termen este rezervat unificatului.

[48] Cel de-al treilea argument se sprijină pe faptul că unul este încă gândit de noi, pe când principiul prim trebuie să fie inaccesibil gândirii.

[49] În greacă, expresia este afirmativă (dacă aceste *este* nimic), iar nu negativă, așa cum cere topica limbii române. „Nimic" are în acest context o valoare substantivală: nimicul. Astfel, Damascius va putea în continuare să distingă două feluri de nimic.

[50] În *Teologia platonică*, II, 1, 14. 14, Proclus spune că nimic nu este superior unului. Damascius depășește acest postulat și vorbește tocmai despre un „nimic" superior unului. Nimicul superior unului (κρεῖττον τοῦ ἑνός) este tocmai acel principiu pe care aporiile anterioare ni-l indicau, cel ce nu este nici măcar unu (οὐδὲ ἕν).

[51] Nimicul de dincoace de unu (τὸ ἐπίταδε) este nimicul inferior unului. Prin puterea lui de cuprindere, unul acoperă o sferă a lucrurilor care au caracterul de unu. Nimicul inferior unului este ceea ce nu mai are nici măcar caracterul de unu. Acesta este inferior chiar și materiei, ultimul ecou al unului. Cele două feluri de nimic — cel superior unului și cel de sub unu — își corespund unul altuia, dar unul are sensul superiorității, iar celălalt sensul lipsei, al inferiorității.

[52] Înaintarea în vid, κενεμβατεῖν. Termenul apare la Plutarh, *Titus Flaminus*, 11, 2. În tratatele medicale ale lui Galenus, el are sensul de a intra într-o cavitate goală. Plotin îl folosește o singură dată, în *Enneade*, III, 9, 3.11, referindu-se la sufletul care a părăsit lumea inteligibilă și care, atras de propria imagine, se afundă în lumea sensibilă, înaintând astfel în gol, căci lumea sensibilă este doar o imagine vidă și fără consistență. Așadar, este vorba despre o înaintare în gol valorizată negativ. Proclus folosește și el termenul în *Comentariul la Republica*, I, 274.6, cu referire la pasajul din *Republica*, 509c 1-4. Trecerea spre binele de dincolo de ființă este o înaintare în vid pentru cel care nu își dă seama că binele nu mai este ceva anume, că nu mai putem merge propriu-zis spre el, ca spre un lucru determinat. Damascius reia tocmai acest context problematic, deși nu îl indică, însă îi dă un sens nou, pozitiv. El arată că înaintarea spre principiu nu poate fi decât o înaintare în vid, însă într-un sens privilegiat, căci nu înaintăm spre neantul inferior ființei, ci spre cel superior atât

ființei cât și unului însuși. Înaintarea în vid este necesară, fiind o trecere dincolo de unu, așadar o trecere în ceea ce nu mai este nici măcar unu (οὐδὲ ἕν), ci este nimic (οὐδέν). Înaintarea în vid nu este o înaintare propriu-zisă, ci este una aporetică, una care sondează terenul principiului inefabil, dar nu afirmă niciodată nimic despre el.

[53] Cf. *Sofistul*, 237e 1-7, unde Platon arată că cel care încearcă să vorbească despre ceea ce nu este nu spune nimic (μηδέν); acesta, de fapt, nici nu vorbește deloc.

[54] Sanctuarul (ἄδυτον) este partea inaccesibilă a templului grec, cel în care nu se poate pătrunde, care este interzis. În neoplatonism, principiul prim este asimilat cu zeul suprem, de aceea „locul" lui este un sanctuar. Plotin compară apropierea sufletului de principiul prim cu intrarea într-un sanctuar. Sufletul a depășit deja nivelul virtuților pregătitoare, așa cum cel care intră în sanctuar trece de statuile așezate la intrarea templului. Sanctuarul este locul viziunii unului, atunci când sufletul nu mai contemplă un obiect diferit, ci se abandonează pe sine într-un contact direct (cf. *Enneade*, VI, 9, 11). Prin prezența divinității, întreaga lume devine un templu cosmic. Proclus (*Teologia platonică*, III, 18, 64.8-12) reia această idee cu referire la unul-bine care rămâne ascuns în sanctuar.

[55] Inefabilul (ἀπόρρητον) este principiul cel mai înalt din sistemul filozofic al lui Damascius. La origine, termenul desemnează misteriile, secretul care nu se divulgă niciodată, care rămâne ascuns, doctrina ezoterică. Platon (*Phaidon*, 62b 3) vorbește despre lucrurile spuse în misterii (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος). Comentând acest pasaj, Olympiodor (*Comentariul la Phaidon*, I, § 1, 3-7) va considera că Platon se referă la misterele orfice. O referință asemănătoare găsim în *Cratylos*, 413a 3. În *Republica*, II, 378a 4 și *Theaitetos*, 152c 10, termenul este folosit adverbial cu referire la lucrurile spuse în secret, în fața unui număr mic de oameni. La Plotin, termenul apare o singură dată, în *Enneade*, IV, 8, 1.31, unde este redat pasajul din *Phaidon*, 62b 3: în misterii se spune că sufletul este într-o închisoare. Iamblichos este cel care introduce termenul în neoplatonism, anume cu sensul de principiu inefabil. După cum ne spune Damascius, Iamblichos — în cartea a XXVIII-a a *Teologiei caldeene* — afirma că principiile ante-

rioare triadei inteligibile sunt unul și inefabilul. Prezența inefabilului în sistemul lui Iamblichos se datorează și intereselor sale pentru teurgie. Proclus (*Teologia platonică*, II, 9, 60.1-6) preia de la Iamblichos ideea principiului inefabil, dar numai în sensul că unul însuși este o natură inefabilă. Vorbind despre principiul suprem ca inefabil, Damascius se reîntoarce de fapt la Iamblichos, adâncind doctrina acestuia. Prin acest principiu inefabil, Damascius scoate în evidență faptul că principiul nu este de natura gândirii noastre, ci depășește tot ceea ce am putea spune despre el. Prin intermediul aporiilor, Damascius arată că unul păstrează încă o relație cu pluralele, deoarece gândirea noastră este opozitivă, înțelegând unul ca opus pluralelor, pe când principiul nu se poate supune legilor gândirii noastre și nu poate fi gândit ca un lucru în sine, determinat. Inefabilul va răsturna toate obișnuințele și regulile gândirii noastre. El nu este un simplu inexprimabil (ἄρρητον), așa cum este, într-un sens negativ, neființa. Dacă indicibilul arată o limită a gândirii, o limită a aplicării ei, în schimb inefabilul este condiția de posibilitate a oricărui exprimabil. Pentru Damascius, prima aporie din dialogul *Parmenide* trimite spre inefabil.

[56] Răsturnarea (περιτροπή) discursului este această manieră paradoxală în care, încercând să vorbim despre principiu, afirmăm de fapt tocmai lucrurile contrare față de cele pe care vrem să le spunem. Astfel, vrem să spunem că principiul este inefabil și incomprehensibil, dar atunci, înseamnă că el nu poate fi numit nici măcar inefabil și incomprehensibil, pentru că nici măcar aceste două predicate nu pot fi afirmate despre el. De aceea, deși discursul nostru pare că se mai referă încă la principiu, totuși el afirmă că nu ne mai putem referi la principiu; așadar, discursul însuși este suprimat, răsturnat, întors împotriva a ceea ce el afirmă. Este ca și cum discursul ar afirma că nici un discurs nu mai este posibil; astfel, discursul însuși se suprimă. În greacă, forma περιτρεπόμεθα este o formă medio-pasivă, așadar, poate fi luată în sensul că discursul „este răsturnat", dar și în sensul că discursul însuși „se răstoarnă pe sine", în chiar această încercare de a construi un discurs. La Plotin (*Enneade*, V, 3, 13.9), descoperim acest verb într-un context apropiat de problematica actuală a lui Damascius. Plotin vorbește despre unul cel de dincolo de tot și

de dincolo de intelect, unul care depășește sfera gândirii. El este superior gândirii și nu se gândește pe sine, fiind mai simplu decât gândirea însăși. Noi însă nu putem înțelege cu adevărat acest lucru, ci, când spunem că unul „nu se cunoaște pe sine", ni-l imaginăm ca și cum el ar avea nevoie să se cunoască pe sine și reintroducem în unu dualitatea dintre cunoaștere și cunoscut. Astfel, gândirea noastră este întoarsă spre contrarul a ceea ce ea însăși afirmă; ea este răsturnată.

[57] Termenul πολυπραγμονεῖν înseamnă „a se preocupa de multe lucruri, a se interesa sau a cerceta în mod indiscret, curios". Verbul (τολμᾶν) înseamnă de asemenea „a avea curajul, a îndrăzni". La Plotin (*Enneade*, III, 2, 1.42), curiozitatea este conotată negativ. Ea este cea care provoacă ieșirea sufletului din identitatea inteligibilă originară. Ființele inteligibile nu au această curiozitate, ele nu sunt niciodată preocupate de ceva străin, căci starea lor este perfectă și ele nu au nevoie de nimic altceva. În schimb, sufletul are o putere neînfrânată, care îl face să vrea să fie stăpân pe sine și să își găsească o stare mai bună decât cea actuală. Natura lui curioasă îl face să caute altceva, să se îndrepte spre ceva din afară; însă această mișcare este o îndepărtare de starea sa inițială, o pierdere a ei; el pierde unitatea primordială, dispersându-se în ceea ce este plural. În acest fel, spune Plotin (*Enneade*, III, 7, 11), a luat naștere timpul, ca imagine degradată a eternității, precum și lumea sensibilă, ca imagine a lumii inteligibile. Indiscreția este astfel specifică acestei stări în care se află sufletul, departe de lumea inteligibilă, departe de unitatea principiului. Plotin (*Enneade*, V, 1, 1.4) arată că răul cel mai mare pentru suflete este îndrăzneala (τόλμα), care le face să se îndepărteze de divinitate și să uite originea lor. La Proclus (*Teologia platonică*, II, 8, 55-56), atitudinea indiscretă a sufletului constă în dorința acestuia de a exprima principiul, de a afla „ce este el", deși principiul nu poate fi ceva anume. Din această cauză, atunci când vrea să exprime principiul, sufletul se depărtează și mai mult de el. Astfel, curiozitatea indiscretă a sufletului îl desparte de principiul care transcende toate ființele, coborându-l la nivelul gândurilor multiple și divizate. Damascius nu condamnă această îndrăzneală a gândirii în căutarea principiului; mai jos, el spune că trebuie să avem curajul acestor travalii cognitive. Totuși, Damascius arată

că această cercetare îndrăzneață nu ajunge până la principiul însuși, ci rămâne tot timpul pe pragul principiului, fără a putea intra.

58 Vestibulul (πρόθυρον) se referă la partea de la intrarea unei case sau a unui templu. Termenul este folosit de Platon în *Philebos*, 64c 1: ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις, la intrarea sau la porțile binelui. Platon analizează în ce constă amestecul vieții bune și se întreabă ce face ca acest amestec să fie bun; dar se observă că, deși discuția ajunge „în vestibulul" binelui, binele însuși nu poate fi cuprins într-o singură idee, ci trebuie abordat prin trei idei, necesare într-un amestec bun: acestea sunt adevărul, frumosul și proporția, aflate așadar ele însele în „vestibulul binelui". Vestibulul este astfel ultimul loc până la care discursul nostru poate înainta, pe când binele rămâne dincolo de vestibul, ascuns în sanctuar. Este interpretarea pe care o vor da neoplatonicii acestei expresii. Plotin (*Enneade*, V, 9, 2.25) este primul care o folosește, referitor la intelectul divin. Acesta este ca un vestibul al binelui, care ne face să cunoaștem toate lucrurile, în timp ce binele însuși (identificat cu unul prim) rămâne în sanctuar, dincolo de orice discurs. La Proclus (*Teologia platonică*, III, 64.11; *Comentariul la Republica*, I, 295.19-24) este prezentă ideea celor trei monade care precedă principiul prim. Din păcate, comentariul mai detaliat al lui Proclus, intitulat *Despre cele trei monade din Philebos*, nu s-a păstrat, însă problematica este prezentată în *Comentariul la Philebos* (§§ 245-246) al lui Damascius; aici se arată că cele trei monade nu descriu unul însuși, ci doar indică direcția în care acesta poate fi căutat. Ele descriu mai degrabă modul în care noi ne raportăm la principiul unu, modul în care noi suntem afectați de prezența lui. Astfel, prin intermediul adevărului, dorim unul ca pe o cauză ce transcende totul, prin intermediul frumosului, îl dorim ca pe acela pe care toate realitățile îl caută și îl doresc, iar prin intermediul proporției îl dorim ca pe cel care determină acordul între toate lucrurile. În contextul de față, Damascius folosește aceeași imagine a sanctuarului și a vestibulului, pentru a explica relația gândirii noastre — și a noțiunilor sale ultime — cu principiul inefabil: tot ceea ce spunem despre acesta, toate travaliile gândirii noastre, nu exprimă decât situarea noastră față de principiul inefabil, rămânând astfel la

porțile principiului, în fața sanctuarului, însă fără a putea să intre în sanctuar, fără a putea să exprime principiul însuși, fără a putea să intre în misterul acestuia.

[59] Textual „ceea ce suferim noi față de el, propriile noastre afectări față de el“ (τὰ οἰκεῖα πάθη), adică felul în care resimțim noi prezența principiului, fără ca aceste resimțiri să exprime cu adevărat ceea ce principiul este în el însuși. Plotin (*Enneade*, VI, 9, 3.51-54) arată și el că despre principiu (despre unu) nu trebuie să spunem că este într-un fel sau în altul, ci că tot ceea ce putem arăta sunt resimțirile noastre, afectările pe care le avem noi față de el. Prin acestea, abordăm principiul doar din exterior, fără să intrăm în ceea ce este el cu adevărat. O expresie asemănătoare apare în *Comentariul la Parmenide* atribuit lui Porfir, cf. P. Hadot, 1968, vol. II, pp. 78-79. Proclus exprimă aceeași idee în *Comentariul la Parmenide*, VI, 1073.29-30, spunând că, de fapt, vorbim despre noi, iar nu despre principiu, atribuindu-i acestuia lucruri specifice nouă.

[60] Indicație (ἔνδειξις) sau aluzie. Lucrurile privind principiile prime nu pot fi spuse oricui, pentru că nu pot fi înțelese de toată lumea; în plus, prin însăși natura lor, ele nu pot fi transmise într-un mod obișnuit, descriptiv. De aceea, ele trebuie transmise doar prin niște minime indicații, prin niște aluzii, pe care doar cei avizați le pot înțelege. Această idee se întâlnește la Platon (*Scrisoarea a VII-a*, 341e 3). La Damascius, ca și la Syrianus și Proclus, indicația nu descrie principiul, ci doar îndreaptă gândirea în direcția lui, prin analogii și prin negații. Indicația este o expresie aluzivă și simbolică, prin care ne referim la principiu, dar care rămâne insuficientă pentru principiul însuși. Proclus (*Teologia platonică*, I, 4, 19.23-20.5) arată că această manieră aluzivă este foarte frecventă la Platon și că ea se realizează fie prin mituri, fie prin imagini. De asemenea, în *Comentariul la Parmenide* (V, 1027.26-32), Proclus arată că indicația (ca și simbolul și enigma) este o metodă mai potrivită pentru doctrinele cele mai înalte (în speță cele privind unul), metodă chiar mai bună decât demonstrația logică. Astfel, indicația devine specifică filozofiei (*Comentariul la Parmenide*, IV, 927.14-18; 928, 5-11): discipolul trebuie să fie capabil să înțeleagă indicațiile profesorului, iar profesorul de filozofie (pentru care Parmenide este exem-

plul paradigmatic) trebuie să se exprime prin indicații, într-o manieră ascunsă, aluzivă, deoarece doctrinele secrete (τὰς ἀπορρήτους ἐννοίας) nu trebuie dezvăluite publicului. Damascius arată că toate atributele pe care le folosim pentru a ne referi la principiu nu sunt decât indicații ale acestuia, fără să îl exprime în mod adecvat. Astfel, despre unu spunem că este unul, totul, simplu, primul, cel de dincolo de toate și binele însuși (cf. R. I, 60.14-26 / W. I, 91.1-16), dar nici măcar acestea nu se potrivesc unului decât într-un mod aluziv. În contextul prezent, indicațiile folosite pentru inefabil sunt: sanctuar și incomprehensibil. Chiar și termenul de inefabil nu este decât o indicație simbolică.

[61] Cf. Platon, *Parmenide*, 141e 10-142a 8, concluzia primei ipoteze asupra unului.

[62] Damascius încearcă să descopere în opera lui Platon indicații despre un principiu inefabil, dincolo de unu. Aici este prima dată când el anunță această idee, dar o va relua în cele ce urmează. Ideea centrală este aceea că Platon operează o suprimare a unului — în concluzia primei aporii din partea a doua a dialogului *Parmenide* (141e 10-142a 8) — și că prin această suprimare se sugerează de fapt un principiu anterior, inefabil, ocolind astfel o referire directă la el. Este o idee de maximă importanță pentru Damascius, care, la sfârșitul tradiției neoplatonice, încearcă să dea o interpretare nouă asupra mesajului ultim al operei platonice. Pe de altă parte, Damascius arată că unul însuși este păstrat de Platon ca principiu anterior ființei, așa cum se arată în *Sofistul*, 245a-b. Damascius se sprijină pe aceste două texte pentru a pune în evidență necesitatea unui principiu anterior unului, anume inefabilul.

[63] Conform interpretării lui Damascius, Platon ajunge până la unu, dar nu mai spune nimic despre ceea ce este dincolo de acesta. Acest lucru s-ar explica prin obiceiul antic de a păstra tăcerea asupra secretului ce stă la baza misteriilor. Obiceiul antic despre care vorbește Damascius în acest context poate fi cel al pitagoricilor (cf. Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, §§ 104-105). În privința păstrării tăcerii, cf. Platon, *Scrisori*, II 312d 7-e 1, 314c 1-7; VII 341c 9-d 6. Astfel, la 341c 9-d 6, este vorba despre riscul de a pune în scris lucruri ce țin de cea mai înaltă cunoaștere. În *Scrisoarea a II-a* este formulată temerea ca asemenea scrieri să nu fie

pierdute și găsite apoi de un neinițiat, care nu le poate înțelege cum se cuvine; autorul scrisorii spune chiar că nu trebuie să existe nimic scris despre aceste lucruri, afirmând că tocmai de aceea Platon însuși nu a publicat niciodată nimic de acest fel. *Scrisoarea a II-a* este considerată acum apocrifă (cf. Rist, 1965 și Saffrey & Westerink, 1974, pp. XX-LIX), dar neoplatonicii o considerau autentică; pentru Plotin, ea avea chiar o importanță deosebită, deoarece era unul din textele care sprijineau teoria sa despre cele trei principii prime. Există și alte contexte în care Platon vorbește despre faptul că anumite teme filozofice ce țin de principiile cele mai înalte nu pot fi cunoscute decât de anumiți oameni: cf. *Timaios*, 28c 5, 53d; *Parmenide*, 136d-e.

64 Ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport se referă la principiul inefabil, de dincolo de unu. Expresia τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν este construită după expresia cu care Platon (*Sofistul*, 237b 7-8, 240e 2) indica neființa absolută: τὸ μηδαμῶς ὄν. În *Parmenide*, 163c 3, apare expresia οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν. Cf. de asemenea Platon, *Parmenide*, 166a 2-6. Damascius substantivează această expresie platonică, transformând-o într-un concept. În plus, la Platon expresia avea o valoare negativă, referindu-se la ceea ce este inferior ființei, pe când Damascius îi dă un sens de superioritate: pentru el, ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport este dincolo de unu.

65 Oceanul neasemănării (ἀνομοιότητος πόντος) este o imagine platonică. În *Omul politic*, 273d-e, Platon vorbește despre modul în care lumea riscă să se afunde în „oceanul fără fund al neasemănării“, deoarece ea se depărtează din ce în ce mai mult de ordinea inițială impusă de zeu. Ceva devine neasemenea față de sine datorită unei tendințe contrare naturii sale. În *Republica*, 611b 2-d 8, este vorba despre felul în care sufletul devine neasemenea prin însoțirea cu trupul. Platon recurge la mitul lui Glaucon, ființă marină care era într-o stare de neasemănare față de natura sa originară, încât nu se mai putea ști cum este el cu adevărat. Coborârea în oceanul neasemănării este așadar o metaforă ce descrie pierderea esenței proprii. În dialogul *Parmenide*, neasemănarea este una dintre manierele în care celelalte lucruri se disting de unu, fiind astfel un principiu al nedeterminării, al pluralității. La Plotin (*Enneade*, I, 8, 13.16-17), expresia este ușor

modificată: în loc de „oceanul neasemănării“, el folosește „locul neasemănării“ (ἀνομοιότητος τόπος), care se referă la răul în care cade sufletul vicios. Aici, sufletul moare, cufundându-se în materie ca într-o mlaștină întunecoasă. La Proclus (*Comentariul la Alcibiade*, 34.4-8), dispersia în oceanul neasemănării reprezintă depărtarea sufletului de divin și afundarea lui în materia informă; „oceanul neasemănării“ reprezintă nedeterminarea materiei (cf. *Comentariul la Parmenide*, II, 748.25-26; III, 806.6-7). Dacă asemănarea vine de la zeu, neasemănarea vine de la materie, iar sufletul poate ieși din oceanul neasemănării numai datorită puterii sale intelective, prin care el este înrudit cu divinul (cf. *Comentariul la Republica*, II, 69.17). Cf. de asemenea *Comentariul la Timaios*, I, 174.10-11, 175.20 și *Teologia platonică*, VI, 4. Așadar, revenind la Damascius, discursul riscă să cadă în oceanul neasemănării în sensul că, deși încearcă să se apropie de principiu, modul plural în care noi gândim principiul ne face să ne îndepărtăm și mai mult de el.

66 Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 342a 7-343c 6: numele, definiția și figura sunt primele trei condiții ale cunoașterii, însă acestea nu afectează forma în sine, care este altceva decât cele ce se raportează la ea. Această idee este prezentă și la Proclus (*Comentariul la Parmenide*, V, 985.15-19), care se sprijină pe același text platonic pentru a spune că forma nu ne este dată printr-un nume, definiție sau figură, ci prin intuiție directă.

67 Damascius expune mai multe niveluri ale cunoașterii. Primul nivel, cel la care ne aflăm noi, este cel al gândirii dialectice (διαλεκτική): aceasta este gândirea rațională, care utilizează un discurs și care percepe formele doar în distincție, trecând de la o formă la alta. La un nivel superior se află inteligența eidetică (εἰδητική), adică cea care poate intui formele inteligibile, în unitatea lor anterioară. Urmează apoi inteligența strânsă-laolaltă (συνῃρημένη), care s-ar aplica unificatului (ființei), adică nivelului celui mai înalt și mai unificat al inteligibilului. În cele din urmă, inteligența unitară (ἑνιαία) este cea care s-ar aplica unului însuși, însă la acest nivel deja nu mai este vorba despre o cunoaștere propriu-zisă, ci despre o unificare, ca într-o inițiere mistică.

68 A înainta ca la inițiere (μύειν) înseamnă a renunța la categoriile obișnuite ale gândirii, a refuza orice posibil conținut al repre-

zentării noastre despre unu. Candidatul la inițiere se apropie cu ochii închiși, pentru a se elibera de imaginile lucrurilor dimprejur. La fel, înaintarea spre unu se face refuzând orice tip de cunoștințe sau reprezentări, acestea fiind inadecvate unului. Contactul cu unul nu este propriu-zis o cunoaștere, ci mai degrabă o viziune, ca într-o inițiere. Această imagine a inițierii mistice este folosită de Plotin (*Enneade*, I, 6, 8.24-25), care vorbește despre necesitatea de a renunța la vederea obișnuită, pentru a ajunge la vederea lucrurilor inteligibile. Imaginea este frecventă și la Proclus (*Teologia platonică*, I, 3, 16.15; I, 25, 110.10; II, 8, 56.9), care arată că, pentru a accede la cunoașterea claselor divine, sufletul trebuie să părăsească multiplicitatea exterioară și să se întoarcă în sine însuși.

[69] Incognoscibilul are sensuri multiple, deoarece fiecare nivel al cunoașterii expus mai sus (vezi nota 67) presupune un fel de incognoscibil, adică un nivel superior, care scapă acelei cunoașteri: astfel, formele sunt incognoscibile pentru gândirea discursivă, unificatul este incognoscibil pentru inteligența eidetică, iar unul este incognoscibil pentru inteligența strânsă-laolaltă.

[70] Unul este, pentru Damascius, unul-tot anterior totului (ἓν πάντα πρὸ πάντων). Această expresie cuprinde în același timp cele două aspecte necesare ale principiului: principiul trebuie să fie anterior celor ce provin de la el, dar el trebuie să aibă și capacitatea de a produce aceste lucruri care provin de la el. De aceea, unul este totul, în sensul că de la el derivă totul, că el are puterea de a da naștere totului; în același timp, unul este anterior totului, pentru că nu este el însuși de natura totului, pentru că nu mai poate fi el însuși însumat în totul. Plotin (*Enneade*, V, 2, 1.1) exprima acest lucru — aceste două aspecte conjugate ale unului — spunând că unul este tot, dar nu este nici un lucru din toate (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν). Plotin arăta că toate lucrurile vin de la unu tocmai pentru că el însuși nu este nimic anume, pentru că el însuși nu este nici un lucru din totul. Totuși, la Damascius, faptul că unul poate fi încă gândit ca „unul-tot anterior totului“ face ca unul să nu fie complet incognoscibil și inefabil.

[71] Unul care este în noi (τὸ ἐν ἡμῖν ἕν) este sufletul particular. Acesta este el însuși un unu, și anume cel care corespunde celei de a III-a ipoteze henologice din dialogul *Parmenide* (155e-

157b). Acest unu este în același timp unu și plural, și participă la timp. Sufletul realizează o mediere între genurile superioare, inteligibile, și cele inferioare, sensibile; el participă la cele superioare și le anticipează pe cele inferioare. El poate fi astfel o imagine a unului absolut, care cuprinde totul prin simplitatea sa. (Despre unul uman sau unul din noi, cf. J. Combès, 1978, reluat în J. Combès, 1996, pp. 189-197). Primul care a elaborat teoria acestui unu al sufletului pare a fi Iamblichos. Proclus vorbește și el despre unul sufletului sau unul din noi: el este imaginea unului absolut și ne permite să ne apropiem de unul însuși, dar pentru aceasta trebuie să trezim în noi unul sufletului, pe care Proclus (*Comentariul la Parmenide*, VI, 1071.25-1072.10) îl numește „floare a sufletului" (τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς). Unul sufletului este o imagine degradată a unului absolut, dar el ne permite să avem un anumit acces la unul absolut; tocmai de aceea, Damascius arată că unul mai este într-un fel dicibil (căci avem un acces la el), iar nu complet indicibil, precum inefabilul.

72 Damascius va folosi în mod recurent termenul de „acela" (ἐκεῖνο) indicând inefabilul, tocmai pentru a nu-l numi ca atare. În cele din urmă (R. I, 16 / W. I, 22 și R. I, 18 / W. I, 25), el va spune că nici măcar „acela" sau „acelea" nu se aplică în mod adecvat inefabilului.

73 Damascius vrea să arate că însuși conceptul de „incognoscibil" este aporetic. Astfel, dacă incognoscibilul ne este necunoscut, atunci nu putem ști despre el nici măcar că este incognoscibil. În schimb, dacă știm că ceva este incognoscibil, atunci deja știm ceva despre el (anume că este incognoscibil), așadar el încetează să mai fie cu adevărat incognoscibil și devine într-un fel cognoscibil.

74 Cf. Platon, *Theaitetos,* 188c 2-3. Aici, sensul este întrucâtva diferit de ceea ce spune Damascius. După Platon, nu putem crede că ceea ce știm este identic cu ceea ce nu știm, nici că ceea ce nu știm este ceea ce știm. În cazul inefabilului, ajungem la această situație contradictorie: admitem că inefabilul ne este necunoscut, însă în același timp afirmăm și negăm despre el ceva ce cunoaștem; negăm cognoscibilitatea și afirmăm incognoscibilitatea lui. Altfel spus, atunci când încercăm să spunem că nu este cunoscut, vorbim despre el ca și cum l-am cunoaște, supra-

punând astfel ceea ce cunoaștem peste ceea ce nu cunoaștem. Așadar, însăși incognoscibilitatea inefabilului este paradoxală și greu de admis.

[75] Imaginea orbului din naștere, care vorbește despre culoare fără să înțeleagă ce este culoarea în ea însăși, apare și în *Comentariul la Parmenide*, IX, 8-20, atribuit lui Porfir. Necunoașterea principiului este comparată cu necunoașterea orbului în privința culorii. Simbolurile pe care le folosim în privința principiului sunt ca niște definiții ale culorii, spuse unui orb; acesta ar poseda astfel niște definiții valabile, însă nu ar ști ce este culoarea, deoarece nu are capacitatea de a surprinde culoarea în ea însăși. Cf. P. Hadot, 1968, vol. I, pp. 124-129 și vol. II, pp. 90-99.

[76] Damascius realizează o adevărată fenomenologie a cunoașterii. Cunoașterea, ca și necunoașterea unui lucru, nu este o proprietate a lucrului însuși, așadar nu se află în lucrul respectiv, ci se află în cel care cunoaște sau nu cunoaște. Cunoașterea este și ea, în sistemul neoplatonic, una dintre treptele întoarcerii spre principiu, dar ea este inferioară față de principiul însuși. Este ceea ce le permite neoplatonicilor, și lui Damascius însuși, să vorbească despre principii nu pe baza unei cunoașteri directe a lor, ci, din contră, pornind de la necunoașterea noastră în fața principiilor.

[77] Lucrul ignorat sau necunoscut este analog invizibilului, de aceea, ignoranța este analoagă orbirii. Însă orbirea nu se află în lucrul invizibil, ci în cel orb; în același fel, necunoașterea nu se află în cel necunoscut, ci în cel care nu cunoaște.

[78] Demonstrăm despre el, însă nu îl demonstrăm pe el însuși (περὶ ἐκείνου, ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο). Expresia se regăsește întocmai la Plotin (*Enneade*, V, 3, 14.1-3), unde se arată că putem vorbi despre principiul prim, dar nu putem să îl exprimăm propriu-zis. Astfel, putem spune ce nu este el, dar nu putem spune ce este el. Ceea ce exprimăm în felul acesta nu este principiul însuși, ci este doar maniera noastră de raportare la el. Proclus (*Teologia platonică*, II, 8, 55.22-25) utilizează și el această distincție, arătând că, orice am spune noi, spunem ceva anume, în timp ce principiul nu este ceva anume, determinat; de aceea, putem vorbi doar despre principiu, pornind de la cele pe care el le cauzează, dar nu putem să exprimăm principiul însuși. Damascius arată că, deși ne

referim la inefabil, ceea ce spunem despre el nu atinge propriu-zis inefabilul, ci, din contră, demonstrațiile noastre arată că nu mai putem gândi inefabilul însuși. De aceea, ceea ce demonstrăm despre el este de fapt ignoranța noastră față de el.

[79] Cf. Aristotel, *Despre interpretare*, 11, 21a 32-33: „în ceea ce privește neființa, nu este adevărat să se spună că, deoarece este obiect al opiniei, ea este ceva anume; căci, de fapt, opinia pe care o avem asupra ei nu este aceea că ea este, ci că ea nu este". Aristotel vorbește însă despre neființa inferioară ființei, pe când Damascius se referă la neantul anterior unului. Damascius va preciza în continuare diferența dintre neființa inferioară ființei, care mai poate încă să fie gândită prin absența formei, respectiv inefabilul de dincolo de unu, care nu mai poate fi gândit nici măcar prin negație.

[80] Cf. Aristotel, *Despre interpretare*, 9, 19a 33: „propozițiile sunt adevărate după cum sunt lucrurile". De asemenea, în *Metafizica*, IX, 10, 1051b 1-6 se arată că adevărul înseamnă a gândi așa cum sunt lucrurile în realitate, iar falsul înseamnă a gândi altfel decât sunt lucrurile. Ideea este aceeași: opinia adevărată corespunde realității unui lucru; aplicat la cazul inefabilului, ar însemna că inefabilul există și el, de vreme ce avem despre el o opinie adevărată, anume opinia că el nu este.

[81] Cf. Platon, *Republica*, 382a 4-b 8, unde este vorba despre neștiința în legătură cu cele ce sunt, aceasta fiind o eroare efectivă, o „minciună autentică". Cf., de asemenea, *Theaitetos*, 189c 7, pentru ideea că o opinie poate fi „într-adevăr falsă". La Plotin (*Enneade* II, 5, 5.22-24), expresia (ἀληθινῶς ψεῦδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν) se referă la materie, care nu poate fi nimic prin ea însăși, lipsită de formă; ea este în potență, dar nu este nimic în act, ci rămâne o „neființă reală". Într-o expresie contradictorie, materia este o neființă, așadar o „adevărată minciună".

[82] Platon, *Sofistul*, 238a 1-c 9: celui ce nu este nu putem să îi atribuim ceva ce este; de aceea, ceea ce nu este nu poate fi rostit sau conceput. Damascius face aici diferența dintre o neființă în sensul inferior ființei (despre care se poate spune că nu este și că devine astfel obiect al opiniei) și neființa în sensul superior ființei (așa cum este inefabilul), caz în care nu se mai poate spune nici măcar că acela nu este.

[83] Platon, *Sofistul*, 238c 8-11. Platon are dreptate să spună că inopinabilul este cel inferior ființei, deoarece orice obiect al opiniei (chiar și cel despre care avem opinia că nu este) devine un lucru dintre cele ce sunt.
[84] Platon numește indicibil neantul inferior ființei, iar Damascius arată că este potrivit să numim acest neant indicibil, pentru a-l deosebi de neantul superior unului — inefabilul — căci acesta nu este nici măcar indicibil, iar despre el nu putem spune cu îndreptățire nici măcar că este indicibil și inopinabil. Ceea ce este inferior ființei poate fi numit indicibil, pe când cel care este superior, inefabilul, nu mai poate fi numit nici măcar indicibil.
[85] Expresia „răsturnarea discursului" este folosită de Platon în *Phaidon*, 95 b5-6: μή τις ἡμῖν περιτρέψῃ τὸν λόγον. Dar în acest context expresia nu are același sens, de aceea nu este sigur că Damascius trimite la acest pasaj. Un exemplu autentic de răsturnare a discursului se poate întâlni mai degrabă în *Sofistul*, 238d 4-239a 12, unde Platon arată că nu putem să exprimăm neființa fără să îi alăturăm ființa. La fel, la Damascius, când spunem că principiul este inopinabil, avem deja o opinie asupra lui; așadar, deși îl numim inopinabil, îl gândim ca opinabil, într-o manieră paradoxală. Discursul nostru este astfel răsturnat.
[86] Opinia pe care o avem despre inefabil este aceea că el este inopinabil și incognoscibil. Totuși, această opinie nu este propriu-zis despre el, ci este o opinie despre propria noastră necunoaștere față de el; de aceea, această opinie înaintează în noi ca în vid, pentru că nu se aplică unui obiect concret. Este o opinie ce se aplică doar propriei noastre lipse de opinie în privința principiului, așadar este o opinie despre ceva vid, despre o lipsă a opiniei.
[87] Exemplul este dat de Aristotel, *Despre suflet*, III, 3, 428b.
[88] Damascius vrea să arate aici că există o diferență fundamentală între obiectul opiniei noastre și principiul inefabil. Astfel, cele scrise se referă, în mod inevitabil, la ceva, opinia noastră trebuie să aibă un referent. În schimb, inefabilul nu poate deveni obiect al nici unei opinii. Deși părem că vorbim despre inefabil, nu ne putem referi cu adevărat la el. Cel despre care sunt scrise aceste lucruri nu poate fi inefabilul însuși, căci despre inefabil nu se poate spune nimic în mod adecvat. De aceea, Damascius face distincția între „*cel* despre care scriem aceste lucruri" (περὶ οὗ) și inefabilul „*acela*" (ἐκεῖνο).

[89] De vreme ce ignorăm principiul în mod total, de unde știm totuși că îl ignorăm, cum putem demonstra că ignoranța noastră este totuși față de el? Dacă despre principiu nu putem ști nici măcar că el este incognoscibil, atunci de unde știm că nu îl cunoaștem, de unde știm că există în noi această ignoranță?

[90] Cf. Platon, *Parmenide*, 150e 7-151a 2.

[91] Al treilea argument constă în a demonstra anterioritatea incognoscibilului în raport cu cognoscibilul. Incognoscibilul nu trebuie înțeles ca o negare a cognoscibilului și, astfel, ca o privațiune, fapt care l-ar plasa într-un rang secund în raport cu acesta. Orice privațiune este inferioară ontologic acelui lucru în raport cu care ea este privațiune. Incognoscibilul este de fapt o depășire a ceea ce cunoaștem, fiind așadar superior cognoscibilului.

[92] Damascius reia ideea de mai sus, anume aceea că nimicul (οὐδέν) superior unului este un non-unu (οὐδὲ ἕν), o negare a unului însuși. La Proclus (*Teologia platonică*, II, 4.13-15, 14.11-12, 22.2, 25.16-19) apare ideea că ceea ce nu este unu nu este nimic. De asemenea, în *Comentariul la Republica* (I, 264, 21-266,1), Proclus arată că nimicul neagă tocmai unul: τὸ οὐδὲν ἀποφάσκει καὶ αὐτὸ τὸ ἕν. Dar ceea ce aduce Damascius în plus este ideea unui nimic în sens superior unului, ideea unui non-unu care nu este pur neant inferior, ci este principiul de dincolo de unu. Damascius distinge două moduri ale nimicului: primul în sens superior, care corespunde primei ipoteze din dialogul *Parmenide*, iar al doilea în sens inferior, corespunzând, în interpretarea lui Damascius, celei de a VII-a ipoteze din *Parmenide*, 163b 7-164b 4, analizată de Damascius în *Comentariul la Parmenide*, R. II, 310.1-314.5. Nimicul (οὐδέν) este distins de neființă (μὴ ὄν). Astfel, unul este un fel de neființă, căci el este dincolo de ființă, însă unul nu este nimic, ci nimicul neagă unul însuși, fiind dincolo de unu.

[93] Unul materiei este ultimul unu, sau ultimul ecou al unului primordial, fiind astfel așezat simetric, la polul opus față de unul prim. Ideea că materia este un ultim unu apare la Proclus, *Teologia platonică*, I, 21, 98.26. Materia este un ultim unu deoarece ea participă încă la unu, deși este lipsită de ființă, fiind lipsită de formă proprie. Proclus vrea să arate prin aceasta că cuprinderea

unului este mai mare decât cea a ființei, a intelectului și a formelor acestuia. Damascius preia această idee, însă mai târziu el o va critica (cf. R. I, 74.14-22 / W. I, 111.23-112.7).
[94] Sensul lui πρεσβύτερον este acela de „mai venerabil", primordial, anterior nu în timp, desigur, ci în demnitate, în ierarhia principiilor. Termenul este inspirat din Platon, *Republica*, 509b 9, unde se spune că binele este dincolo de ființă, depășind ființa în demnitate (sau în vechime) și în putere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).
[95] Intelectul suprem onorabil (ὁ πολυτίμητος νοῦς) este intelectul divin, a doua ipostază principială, la care se referea și Aristotel, ca la gândirea care se gândește pe sine. Expresia este curentă începând de la Proclus (cf. *Comentariul la Parmenide*, IV, 957.10-11, VI, 1053.14-15, *Comentariul la Alcibiade*, 247.7).
[96] Inefabilul este dincolo chiar și de unu (καὶ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα). Expresia este formulată după modelul platonic al binelui de dincolo de ființă (*Republica*, 509b 9). Pentru neoplatonici, binele absolut este identic cu unul prim; așadar, dacă unul este dincolo de ființă, Damascius merge mai departe și spune că inefabilul este dincolo chiar și față de unu, căci unul încă mai păstrează o relație și o coordonare față de tot, pe când inefabilul depășește orice relație.
[97] Unul nu poate admite în el însuși nici o dualitate, așadar nici măcar pe aceea dintre cunoscut și cunoscător. În acest caz, unul nu se poate cunoaște pe sine, căci cunoașterea necesită această dualitate. Plotin (*Enneade*, VI, 7, 37-42) este primul care formulează această idee a incognoscibilității unului: fiind lipsit de orice dualitate, unul nu poate avea nici măcar o cunoaștere a lui însuși, ci el este dincolo de cunoaștere și de gândire. Plotin îl critică în acest context pe Aristotel, pentru care principiul suprem era gândirea care se gândește pe sine, dar care, ca atare, păstrează în sine o anumită dualitate. Pentru Plotin, principiul prim nu poate fi inteligența care se gândește pe sine, ci unul care este dincolo de orice gândire, care nu mai are nevoie să se cunoască nici pe sine, nici să cunoască altceva. Pe de altă parte, Plotin (*Enneade*, VI, 7, 35) descrie un fel de acces al inteligenței la unu, anume nu printr-o gândire plurală, ci printr-o viziune, printr-o unificare. Acest mod de acces nu mai este unul cognitiv, ci este o

experiență mistică, pe care discursul nu o poate cuprinde în mod concret, ci o poate doar aproxima, după ce experiența ia sfârșit. Pentru Damascius, principiul suprem nu mai poate fi cunoscut în nici un fel, ci singura noastră posibilitate de a vorbi despre un asemenea principiu se sprijină pe aporiile principiului prim, pe faptul că orice încercare de a ne raporta la el este imposibilă, pe faptul că orice raportare a noastră la el ajunge să se răstoarne, să se contrazică.

[98] Principiile sunt asimilate în neoplatonism cu zeii. Inefabilul nu poate fi numit zeu, deoarece el transcende chiar și clasele divine. Unul este primul zeu; al doilea zeu corespunde pluralității, adică unului-nelimitat (pluralitatea de la nivelul unului, care precedă orice desfășurare plurală efectivă), iar al treilea zeu corespunde unificatului, care participă și la unu și la pluralitate. Identificarea principiilor cu clasele divine a fost realizată în cele mai mici amănunte de către Proclus, deși ideea este prezentă încă de la Plotin (*Enneade*, V, 1, 8), care vorbește de cele trei principii (unul, intelectul, sufletul) prin analogie cu zeii (Uranos, Cronos, Zeus).

[99] Cunoscătorul (adică zeul) și cel cunoscut (adică unul) nu pot fi două lucruri diferite, așadar între ei nu poate exista o relație de cunoaștere. În concluzie, nici măcar unul nu este cunoscut în mod propriu-zis, căci cunoașterea presupune o dualitate.

[100] Cf. Platon, *Theaitetos*, 119d 5-7.

[101] Dacă ultimul cognoscibil este unul, dincolo de unu nu mai putem cunoaște nimic. De aceea, ar fi nepotrivit să spunem că ceea ce este dincolo de unu este incognoscibil, căci ar însemna că îl cunoaștem ca incognoscibil.

[102] Imaginile formelor sunt cele pe care le folosim noi în gândirea noastră. Acestea sunt schimbătoare și divizibile, spre deosebire de formele însele, care sunt eterne și neschimbătoare.

[103] Cf. nota 47.

[104] Strângerea-laolaltă a genurilor și formelor — în ele însele — este anterioară oricărei distincții a formelor între ele; în schimb, strângerea-laolaltă a formelor și genurilor *în noi* se realizează pornind de la o stare de diviziune — prin gândire — a acestor forme și genuri. De aceea strângerea-laolaltă *din noi* este doar o imagine a adevăratei strângeri-laolaltă a formelor. Pentru neoplatonici, de la principiu pornește un proces de divizare tot mai

accentuată a lucrurilor: la început, acestea sunt toate împreună, într-un mod indistinct, unitar. Nivelul distincției totale este cel al discursivității umane, căci gândirea noastră funcționează prin distincții, prin divizări.

[105] Cf. nota 71 pentru „unul din noi“. „Totul din noi“ este totul așa cum îl concepem, iar „simplitatea din noi“ corespunde „unului din noi“, fiind în consecință departe de simplitatea perfectă a unului în el însuși.

[106] Damascius rupe astfel relația de transcendere a principiului față de totul, față de lucrurile ce provin de la principiu. Însăși transcenderea este pentru el un fel de relație și, ca atare, ea trebuie respinsă în cazul principiului cu adevărat prim. Damascius depășește astfel perspectiva neoplatonică anterioară: astfel, pentru Proclus (*Elemente de teologie*, § 23), principiul prim, unul, este un universal transcendent (ἐξῃρημένον), iar prima ipoteză din *Parmenide* ne arată transcendența unului în raport cu toate clasele de ființă (cf. *Teologia platonică*, I, 10, 44.5-8). La Damascius, transcendentul adevărat nu mai poate fi nici măcar transcendent.

[107] Răsturnarea (περιτροπή) totală a discursului și a gândirii nu înseamnă încetarea totală a acestora, ci înseamnă tocmai asumarea și instalarea într-o gândire care nu mai poate înainta în maniera obișnuită. Nu avem un mod concret, discursiv, de a ne îndrepta spre acela. În schimb, dovada prezenței acelui principiu inconceptibil constă în a observa cum gândirea noastră ajunge la răsturnare. Faptul că gândirea este suspendată în fața inefabilului este o demonstrație indirectă a inefabilului însuși.

[108] Conceptul de henadă (ἑνάς) este foarte important în neoplatonism, mai ales în opera lui Proclus și apoi în cea a lui Damascius. Termenul este prin excelență filozofic, apărând pentru prima dată la Platon, *Philebos*, 15a 6. Aici, el are sensul de unitate, de monadă, și se referă mai precis la idei. În neoplatonism, teoria henadelor este configurată pentru prima dată de către Syrianus, maestrul lui Proclus, dar scrierile sale referitoare la această teorie nu s-au păstrat. Proclus este cel care preia și dezvoltă teoria henadelor, răspunzând prin ea unei probleme filozofice foarte importante, anume cea a trecerii de la unu la pluralitate. Astfel, la Plotin, pluralitatea ideilor inteligibile provenea din principiul prim fără nici un intermediar, așadar plura-

litatea urma imediat unității absolute. Acest lucru este criticat de Proclus (și probabil și de Syrianus) care, pentru a rezolva problema, introduce henadele, unități intermediare între principiul unu și pluralitatea ființelor inteligibile. Unul rămâne astfel dincolo de ființe, fără ca ființele să participe la el. În schimb, el generează henadele, aceste entități care păstrează caracterul de unitate al unului, dar la care celelalte ființe participă. Henada nu este unul absolut, ci este un unu determinat. Mai precis, henadele sunt creații ale unului, manifestările lui primordiale (cf. *Teologia platonică*, III, 9, 36.13-15). Ființele iau naștere prin participare la o henadă anume, specifică. Astfel, fiecare henadă produce o întreagă serie de ființe corespunzătoare ei și, în același timp, ea dă unitate acelei serii, ea transmite astfel puterea unificatoare a principiului prim, a unului. Henada devine vârful unei serii de ființe: inteligibile, intelective, psihice, corporale. Gradul de unificare și de participare al fiecărei ființe este din ce în ce mai redus, pe măsura îndepărtării de henada-vârf. Întreaga realitate este astfel structurată într-o ierarhie precisă: pluralitatea ființelor este unificată în primă instanță sub ideile corespunzătoare (monadele platoniciene), apoi acestea sunt în continuare unificate sub henade, care unesc ideile participabile cu unul neparticipabil. Proclus identifică henadele cu zeii, care sunt henade-principii ale fiecărei clase de zei. În anumite contexte, Proclus vorbește chiar și despre principiul unu ca despre o „henadă a henadelor", care este dincolo de henadele plurale. Damascius continuă teoria procliană, iar o aplicare a acesteia este teoria henadelor supra-esențiale care modalizează unul (unul-tot, totul-unu și unificatul). Damascius va arăta cum fiecare dintre acestea manifestă, sub un alt aspect, caracterul unului. În contextul pe care îl explicăm acum, henada unică la care se referă Damascius desemnează tocmai principiul unu, care guvernează toate henadele și transcende în același timp pluralitatea lor. În legătură cu henadele divine la Proclus și după el, cf. H. D. Saffrey și L. G. Westerink, 1987, pp. IX-LXXVII.

[109] Principiul prim nu poate fi indicat printr-un pronume demonstrativ, deoarece el nu este un lucru determinat, el nu poate fi individualizat ca un lucru printre alte lucruri. În acest sens, despre el nu putem spune că este „acesta".

[110] Expresia ἡσυχίαν ἄγειν are și sensul de a rămâne pe loc, nemișcat. Este expresia folosită de Platon (*Parmenide*, 162e 2) pentru a descrie nemișcătorul. De asemenea, o întâlnim foarte des la Plotin, pentru a descrie modul în care unul produce ceea ce vine după el fără a face nici un efort, fără a ieși din sine, ci rămânând același, nemișcat. Cf. Plotin, *Enneade*, I, 3, 4.16; I, 4, 10.13; III, 6, 1.23; III, 7, 11.6; III, 7, 11.14; III, 8, 6.12; V, 3, 6.15; V, 3, 7.13; V, 3, 12.35; VI, 4, 15.27; VI, 4, 15.30; VI, 8, 5.17.
[111] Sanctuarul sufletului, τὸ ἄδυτον τῆς ψυχῆς. Expresia apare și la Proclus (*Teologia platonică*, I, 3, 16.14), desemnând „locul" cel mai intim al sufletului, în care acesta se retrage, părăsind cunoașterea lucrurilor sensibile, umbre ale celor inteligibile, pentru a descoperi în contemplația interioară toate nivelurile inteligibile. În acest sanctuar, sufletul descoperă — cu ochii închiși, ca la inițiere — toate clasele divine și toate henadele celor ce există, căci toate lucrurile se află și în noi, însă într-o manieră proprie sufletului.
[112] Răsturnarea infinită arată că nimic din ceea ce admitem asupra principiului nu este cu adevărat adecvat acestuia, ci starea de aporie și de suspensie a gândirii trebuie să fie neîntreruptă. Dacă, atunci când vorbim despre principiu, negăm toate predicatele de care dispunem, nu înseamnă că negarea acestora se aplică direct principiului, ci și aceste negații trebuie la rândul lor suspendate, răsturnate.
[113] Ληροῦντες se referă la delirul de cuvinte, la divagație. Este o vorbire fără noimă, deoarece cele spuse nu sunt de fapt adecvate principiului; așadar, deși vorbim despre el, descoperim de fiecare dată că cele spuse sunt inadecvate.
[114] Este vorba despre nimicul inferior ființei; Damascius se întreabă dacă nu cumva, vrând să vorbim despre inefabil, ajungem să vorbim de fapt despre acest nimic inferior ființei.
[115] Dincolo de unu avem a face cu inefabilul prin superioritate, cu inefabilul ca principiu, iar dincoace de unu avem inefabilul ca neant absurd al unului, adică ceea ce nu este nici măcar unu, dar prin lipsă, ca inferior unului.
[116] Cf. Platon, *Sofistul*, 237b 7-8, 240e 2, unde este folosită aceeași expresie.

[117] Unul de aici, care este după ființă, este unul materiei. Cuprinderea unului se întinde de la principiul de dincolo de ființă, principiu care este doar unu, până la materie, care are caracterul unului, dar nu are caracter de ființă, deoarece materia în sine este lipsită de orice formă. Așadar „sfera" unului înglobează și depășește ființa: în sens superior, prin principiul unul, iar în sens inferior prin materie, ultimul unu.
[118] Cf. nota 35.
[119] Verbul a procede (πρόειμι) trebuie înțeles în esențiala sa legătură cu conceptul de procesiune (πρόοδος), cf. nota 2. Procesiunea este procesul prin care principiul dă naștere tuturor ființelor pe care le conține în mod potențial. Întreaga realitate se desfășoară pornind de la principiul anterior. Sursa acestei idei se află în conceptul plotinian de emanație. Plotin (*Enneade*, V, 1, 6) arată că orice lucru perfect tinde să producă alte lucruri asemănătoare lui, astfel explicându-se existența lucrurilor din afara principiului. În *Enneade*, V, 5, 3.6-15, Plotin vorbește despre procesiune comparând-o cu o procesiune împărătească; nivelurile realității escortează principiul prim, începând cu cele mai importante și terminând cu cele inferioare. Procesiunea are la bază principiul asemănării, dar și pe cel al inferiorității derivatelor față de principiul lor. Obținem astfel o ierarhie a realului, în care fiecare nivel subordonat este mai depărtat de principiu și manifestă din ce în ce mai puțin caracterul acestuia.
[120] Corespunzător cuplului „procesiune — a procede" (cf. nota 119), avem cuplul ἐπιστροφή (conversiune) — ἐπιστρέφειν (a se converti, a se întoarce). Conversiunea este mișcarea complementară procesiunii; ea este cea care reunește efectele cu cauza lor. Dacă procesiunea făcea ca lucrurile să se diferențieze din ce în ce mai mult față de principiu, conversiunea le face să fie asemenea principiului. Lucrurile care proced de la principiu își au ființa de la el, de aceea ele tind în același timp să regăsească acest principiu, cu care se înrudesc prin însăși ființa lor. Principiul este sursa tuturor lucrurilor și de aceea este și binele lor cel mai mare, încât toate lucrurile doresc acest bine și caută să îl regăsească, să se identifice cu el. Realitatea este constituită prin actul conversiunii, care oprește și limitează procesiunea, împiedicând-o să se continue la infinit și să cadă în dispersie. Conversiunea este de

mai multe feluri: esențială (prin faptul de a fi), vitală și prin cunoaștere. Însuși actul filozofic, de cunoaștere, este un mod de conversiune a sufletului spre principiu. Procesiunea și conversiunea sunt două mișcări complementare și simultane: toate lucrurile care au proces de la principiu se convertesc în același timp spre el. Principiul este astfel cauza eficientă, dar și cauza finală a întregii realități.

[121] Ființa, viața și intelectul alcătuiesc o triadă de mare importanță pentru neoplatonism. Plotin este cel care o utilizează prima dată, pentru a descrie geneza și structura ființei inteligibile. Astfel, ființa plenară, inteligibilă, nu este statică, nu este „un cadavru", ci ea are o viață, adică o mișcare internă, o activitate intelectuală primară, precum și o gândire proprie. Viața este cea care îi permite intelectului să iasă din identitatea inițială și să se întoarcă asupra lui însuși, în același timp ca ființă inteligibilă și ca intelect care gândește această ființă. Ființa plenară este în același timp inteligibilul, intelectul și activitatea intelectuală care face legătura dintre acestea. Cele trei momente ale triadei se implică reciproc, astfel că ființa inteligibilă este de fapt o pluralitate în unitate, având în același timp aceste trei forme de realitate: ființă, viață, intelect. Cf. Plotin, *Enneade*, IV, 7, 9.23; V, 4, 7.44; VI, 9, 2.24. Sursele acestei idei sunt: pe de o parte Platon, *Sofistul*, 248e, unde se arată că ființa desăvârșită (παντελῶς ὄν) are parte de mișcare, viață, suflet, și intelect; pe de altă parte, Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072b, unde se arată că zeul este o ființă desăvârșită, care deține și viață și intelect. După Plotin, autorii neoplatonici au utilizat această triadă pentru a descrie și mai amănunțit structura inteligibilului, așadar a celei de-a doua ipostaze principiale. Ființa, viața și intelectul sunt cauze exemplare ale diverselor grade de realitate; toate lucrurile participă la ființă, unele însă participă și la viață, iar altele participă, în plus, și la intelect. Astfel, ființa este anterioară și superioară vieții, deoarece ea este cauza unui număr mai mare de efecte; la fel, viața este anterioară intelectului; cf. Proclus, *Teologia platonică*, III, 6, 24.25-28. Desigur, o cauză superioară este și mai apropiată de principiul inefabil, anterior tuturor; de aceea, Damascius poate spune că ființa este mai inefabilă decât viața iar viața mai inefabilă decât intelectul.

[122] În orice lucru avem a face atât cu exprimabil cât și cu inefabil; la fiecare nivel, inefabilul este distins față de exprimabil, cu care realizează astfel un fel de comuniune. În acest fel, tot ceea ce este exprimabil ar putea fi raportat la inefabil și integrat în procesiunea inefabilă care pornește de la inefabil.
[123] Manența (μονή), procesiunea (πρόοδος) și conversiunea (ἐπιστροφή) sunt cele trei momente structurale, cele trei legi care guvernează întreaga realitate, în viziunea neoplatonică (mai ales la Proclus și Damascius). Prima formulare a acestor trei momente aparține lui Iamblichos (după cum arată Proclus, *Comentariul la Timaios*, II, 215.5), însă cel care a dezvoltat în mod sistematic această teorie este Proclus (*Elemente de teologie*, §§ 25-39). Manența este momentul inițial, de rămânere în sine al principiului, care precedă desfășurarea realităților (procesiunea lor pornind de la principiu), în timp ce conversiunea este întoarcerea lucrurilor spre principiu. Pentru manență, cf. nota 184, pentru procesiune, cf. nota 119; pentru conversiune cf. nota 120.
[124] Unitatea este fundamentul esențial al unei realități, este centrul în jurul căruia se constituie ființa sa, condiția de posibilitate a acesteia. De aceea, pentru Damascius, orice zeu, adică orice ființă inteligibilă, este unu înainte chiar de a fi ființă, deoarece, în procesul constituirii, unitatea joacă rolul fundamentului. În schimb, dacă inefabilul este dincolo de unu, el nu mai transmite lucrurilor de după el proprietatea însăși de inefabil, el nu se împarte într-o participare inefabilă. De aceea, nu putem spune că orice zeu este inefabil, înainte de a fi unu.
[125] Ascensiunea (ἀνάβασις) este un procedeu de cunoaștere a principiului pornind de la cele de după el, înaintând din treaptă în treaptă, parcurgând sfera realului de la lucrurile cele mai îndepărtate de principiu înspre cele mai apropiate. Modelul acestei ascensiuni este luat de neoplatonici de la Platon, *Banchetul*, 211c, unde este vorba despre cunoașterea frumosului pornind de la lucrurile frumoase, parcurgând anumite grade sau trepte (ἐπαναβασμοί) ale frumosului. De asemenea, în *Republica*, 515e 7, ἀνάβασις desemnează urcușul de la întunericul din peșteră, înspre lumina soarelui (analogul vizibil al principiului de dincolo de ființă). Mai mult, la 515b 4-6, și 519d 1, urcușul acesta este asimilat cu ascensiunea sufletului spre inteligibil și spre binele

suprem (obiectul celei mai înalte cunoașteri). În neoplatonism, ascensiunea ține de însăși natura realului, este însăși condiția lucrurilor, care sunt aranjate față de principiul lor într-o ierarhie, într-o gradație de la principiu până la ultimul efect al principiului. Dar ascensiunea devine și o metodă de cunoaștere a principiului, pe care Plotin (*Enneade*, VI, 7, 36.6-8) o menționează alături de analogii și negații. În *Enneade* (VI, 7, 25.16-32), Plotin folosește această metodă pentru cunoașterea binelui absolut; el arată că fiecare realitate este binele realității subordonate ei, de aceea putem urca aceste trepte ale binelui, iar când ascensiunea nu mai poate fi continuată, ajungem de fapt la principiul însuși, cauza tuturor celorlalte realități și binele suprem.

[126] În interpretarea neoplatonicilor, ipotezele din a doua parte a dialogului *Parmenide* (137c-166c) reprezintă o desfășurare a tuturor nivelurilor realității, începând de la principiu până la ultimele lucruri ce provin de la acesta. Cea mai completă analiză a ipotezelor în raport cu nivelurile realității este cea oferită de Damascius însuși, în propriul său *Comentariu la Parmenide*. Damascius nu lasă nimic în afara analizei, integrând toate ipotezele, chiar și pe cele negative. Ideea care conduce analiza este aceea a unei unități și a unei continuități a realității, care ne permite să traversăm toate nivelurile în ordine, de la primul până la ultimul, sau invers. În contextul de față, Damascius spune că va încerca să facă tocmai acest lucru, anume ca, pornind de la lucrurile ultime, să ajungă la principiul prim.

[127] Καθορμιοῦμεν este un termen naval, indicând acostarea într-un port. Discursul trebuie să ajungă la acest port al tăcerii și să se adăpostească în el, deoarece orice ieșire, orice încercare de a exprima într-un discurs ceea ce e inexprimabil, este sortită eșecului. Discursul trebuie să acosteze în tăcerea din jurul principiului prim, fără însă a intra în spațiul principiului însuși. Termenul este construit pe radicalul ὅρμος, care înseamnă „port natural". Proclus (*Comentariul la Parmenide*, VII, 1171.6) numea principiul prim (unul) port mistic (ὅρμος μυστικός), sau port paternal (ὅρμος πατρικός); cf. *Teologia platonică*, I, 111.25. Unul, identificat cu binele suprem, este ca un port sigur, la care toate ființele tind să ajungă și unde ele își găsesc liniștea și desăvârșirea.

[128] Pentru termenul de „travaliu", cf. nota 43.

[129] Axioma propusă este de fapt una dintre condițiile pe care trebuie să le îndeplinească principiul. Plotin (*Enneade*, I, 8, 2.1-6; VI, 9, 6.34-35) arată că toate realitățile depind de principiu și au nevoie de acesta, pe când principiul nu are nevoie de nimic, ci este suficient sieși. Damascius vrea să aplice această axiomă, pentru a verifica prin intermediul ei ce anume poate fi principiu și ce nu este, așadar pentru a descoperi pe acela care nu are nevoie în nici un fel de altceva.

[130] Plotin (*Enneade*, VI, 9, 6.16-39) arată că, în orice ființă, lipsa este o nevoie de bine și de conservare a acelei ființe. A avea nevoie înseamnă astfel, în ultimă instanță, a dori principiul. De aceea, principiul însuși nu poate avea nevoie de ceva, căci lui nu îi lipsește nimic, ci este auto-suficient, în cel mai înalt grad. Principiul nu are nevoie de un bine propriu, pentru că el însuși este binele; el nu are nevoie nici măcar de sine însuși.

[131] Corpul calificat (σῶμα πεποιωμένον), termen de origine stoică, apare la Chrysippos, fr. 794. El se distinge de corpul necalificat (σῶμα ἄποιον), care este o materie secundă, considerată subiect sau receptacul al formelor, o materie a cărei singură formă este tridimensionalitatea.

[132] Determinația (τὸ τοιόνδε) se referă la faptul că un corp este de foc, de pământ etc. Ea fixează corpul ca atare, în identitatea lui. Spre deosebire de determinație, calitatea (ἡ ποιότης) este o proprietate particulară ce se adaugă corpului, făcându-l să fie într-un fel sau altul, adică un corp calificat. Termenul de calitate (ποιότης) este introdus pentru prima oară de Platon în *Theaitetos* 182a 8. În contextul de față, corpul nu este principiul calității și al determinației, căci acestea nu provin de la el, ci ele se adaugă corpului indeterminat pentru a da naștere corpului propriu-zis; corpul are așadar nevoie de calitate și, de aceea, nu poate fi principiu.

[133] Unificatul este ființa; aceasta este alcătuită din mai multe părți și își primește unitatea din altă parte, de la unu, nefiind ea însăși unu, ci doar sub condiția unului. În schimb, ceea ce este unu cu adevărat nu mai are părți, nu mai este plural, ci doar unu. Cf. Platon, *Sofistul*, 245a. Corpul este el însuși un compus, așadar el nu este unu, ci doar un unificat și, de aceea, are nevoie de ceva anterior, care să îi dea unitate.

[134] Cf. Platon, *Timaios*, 67d-e, unde fenomenul vederii este explicat prin faptul că particulele mai mici decât raza vizuală despică această rază (τὸ διακριτικόν), iar particulele mai mari o comprimă (τὸ συγκριτικόν); în acest fel se obține albul și negrul, în timp ce particulele egale cu raza ne rămân invizibile, neavând nici un efect asupra razei vizuale. Cf. de asemenea Aristotel, *Metafizica*, X, 7, 1057b 8-10 și *Topicele*, III, 5, 119a 30.

[135] Cf. Aristotel, *Fizica*, II, 192b 20-23, unde apare aceeași definiție a naturii.

[136] La stoici, sufletul nerațional este caracterizat prin senzație, reprezentare și elan psihic (ὁρμή), tradus aici prin „instinct". Acesta este legat de nevoia de conservare a viețuitorului, care respinge ceea ce îi este dăunător și caută ceea ce îi este propriu.

[137] În cele ce urmează, Damascius face o clasificare a realităților după capacitatea lor de conversiune (de întoarcere) spre sine și spre principiu. Ideea care guvernează analiza lui Damascius este aceea că toate realitățile au o capacitate mai mare sau mai mică de a se întoarce spre principiu, care este binele absolut al întregii realități. Această întoarcere sau conversiune are mai multe modalități: esențială, vitală, cognitivă. Toate realitățile au o conversiune esențială (ἐπιστροφὴ κατ' οὐσίαν), deoarece, prin însăși ființa lor, ele tind spre principiu; astfel, orice lucru este unitar și tinde astfel spre unitatea principiului, imitând această unitate. La conversiunea vitală (ἐπιστροφὴ κατὰ ζωήν) participă lucrurile însuflețite, iar la cea cognitivă (ἐπιστροφὴ κατὰ γνῶσιν) participă cele capabile de cunoaștere. Capacitatea de a se întoarce spre sine însuși apare abia la nivelul sufletului rațional; el este autoconstitutiv, putând să își dea sie însuși determinații, dovedind astfel că este separabil de substratul material.

[138] Am tradus μονοειδεῖς prin „invariabile". Termenul grec înseamnă: unic formale, care sunt de același fel, într-o aceeași specie, care se manifestă sub o singură formă. Spre deosebire de aceste instincte invariabile, în activitățile oamenilor apare un nivel secund, al deliberării, al implicării în acțiunea săvârșită, aceasta fiind însoțită de conștientizarea deliberării înseși.

[139] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 412b 11-15.

[140] Despre substanța separabilă a sufletului nostru, a intelectului, cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 4, 429a 10-b 10; III, 5, 430a 17-18.

[141] Sufletul este o natură care nu are nevoie de cel inferior, dar, dacă ne gândim că sufletul este o unitate în care trebuie să intre toate actele realizate de el, din toată existența sa, atunci înseamnă că în fiecare moment lui îi lipsesc actele pe care le-a săvârșit deja, precum și cele pe care nu le-a săvârșit încă. Acest lucru poate fi înțeles în corelație cu teoria lui Damascius despre timpul integral. Cf. M.-C. Galpérine, 1980.

[142] Cf. Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072b 13-35, unde este vorba despre intelectul divin, care se gândește pe sine însuși. În neoplatonism, acest intelect nu mai poate fi acceptat ca principiu absolut, deoarece el are o dualitate: ca gândire care se gândește pe sine, el este și gândit și cel ce gândește. Plotin arată că principiul pe care Aristotel îl consideră primul nu este de fapt primul, ci înaintea lui trebuie considerat unul, cel care nu se gândește pe sine pentru că este dincolo de gândire, așadar nu mai are nevoie de gândire. Cf. Plotin, *Enneade*, VI, 7, 37-42.

[143] Pleromele intelectului sunt formele perfecte pe care el le conține; așa cum a fost descris mai sus, intelectul sau unificatul este complexul tuturor formelor ființei, iar fiecare formă este perfectă, fiind ipostaza perfectă, deplină, a genului pe care îl reprezintă. Fiecare formă a intelectului este o pleromă, fiind o formă desăvârșită, de aceea, intelectul însuși este o pleromă a pleromelor, adică o sumă completă a formelor sale. El este plenitudinea formelor ființei. Pleromă (πλήρωμα) înseamnă așadar plenitudine, deplinătate, fie în sensul de totalitate, de sumă, fie în sensul de perfecțiune. Termenul este specific gnosticismului, iar în neoplatonism el este introdus de Iamblichos, în *Misteriile egiptenilor*, I, 8.100 (desemnând totalitatea zeilor) și în III, 3.24 (cu referire la plenitudinea intelecției la care sufletul ajunge atunci când se unește total cu zeii). Absent la Plotin, termenul este frecvent la Proclus. În *Elementele de teologie*, § 177, se spune că orice intelect este o pleromă a ideilor, adică o sumă completă a acestora. În *Teologia platonică*, I, 91.16-21, Proclus afirmă că zeii sunt suficienți lor înșiși deoarece ei sunt plini de bine, fiind ei înșiși plenitudinea binelui. De asemenea, intelectul este pleroma ființei indivizibile (cf. *Comentariul la Parmenide*, 628.26). Pentru pleromă, cf. comentariul lui E. R. Dodds, în Proclus, *Elementele de teologie*, §§ 292-293 și J. Dillon, 1992.

[144] Recunoaștem aici câteva dintre atributele analizate de Platon însuși în ipotezele unului din dialogul *Parmenide*, 144e 8-145a 8 (unu și plural; întreg și parte; început, mijloc și sfârșit). Conform interpretării neoplatonice, locul intelectului în această analiză ar fi ipoteza a II-a, cea în care sunt desfășurate toate nivelurile ființei (unu–plural, întreg–parte etc.). Aceste elemente vor constitui apoi, mai ales pentru Proclus și Damascius, structura intimă a intelectului însuși, numit unificat. De aceea, intelectul însuși nu poate fi complet unu, ci mai păstrează în el o pluralitate. El este unu, așa cum se va vedea mai jos, deoarece are condiția unității, însă el este și pluralitate, fiind un întreg alcătuit din părți (din forme). Așadar, intelectul nu poate fi principiu prim, chiar dacă el este pleromă a ființei și a formelor ființei pe care le conține. Aceste plerome sunt însă plurale și pot fi ordonate unele față de altele, pe niveluri.
[145] Este vorba despre un sens relativ al primordialității: primul are nevoie de cele ultime, căci față de acestea este el însuși primul; de aceea, el nu este primul prin sine însuși, ci doar în raport cu cele ultime.
[146] Unul despre care este vorba în acest context este unul intelectului, al unificatului. Intelectul este descris de Plotin (*Enneade*, VI, 2, 21.6-10; VI, 7, 8.15-20) ca fiind unul–plural (ἓν πολλά). El este în același timp unu și plural, nefiind unul absolut, ci unul relativ. El este un unu care totalizează pluralitatea formelor, așadar un unu afectat de pluralitate. Această interpretare neoplatonică se bazează pe fragmentul din dialogul *Parmenide*, 142b 1-143a 3, unde se arată că unul din cea de a doua ipoteză participă la ființă și, în consecință, el este o pluralitate infinită.
[147] Intelectul generează pluralitatea pleromelor (adică formele ființei sau ființele inteligibile), dar tocmai din aceste plerome, din unitatea lor, se constituie și intelectul însuși ca întreg. El constituie pleromele din care el însuși este constituit, într-o dublă relație de constituire. De aceea, Damascius desface unitatea plurală a intelectului în două: pe de o parte, ca generat (ca pluralitate a pleromelor), el are nevoie de generator (de unitatea intelectului), iar pe de altă parte, ca generator, el are nevoie de ceea ce el însuși generează, căci din acestea se constituie el însuși.

Există așadar un raport de constituire reciprocă, iar, în acest sens, există și două moduri de a avea nevoie de ceva: unitatea intelectului și pluralitatea intelectului au nevoie una de alta.

[148] Inteligibil (νοητόν) și intelectiv (νοερόν) sunt două aspecte ale intelectului divin: ca obiect al intelecției, el este inteligibil (νοητόν), iar ca agent al acestei intelecții, el este intelectiv (νοερόν). La Plotin, cele două aspecte nu erau distinse: intelectul era în același timp inteligibil și intelectiv, în totalitatea lui. Iamblichos este primul care separă aceste două aspecte, iar Proclus (*Teologia platonică*, 4, 6-17) mai introduce încă un nivel intermediar: inteligibilul-intelectiv (νοητόν καὶ νοερὸν), concepând astfel intelectul într-un mod triadic.

[149] Intelectul nu are nevoie de ceva diferit de el însuși, așadar de ceva ce i-ar lipsi, ci el deține deja pe cel de care are nevoie; căci intelectul are nevoie de sine însuși, el are nevoie de pluralitatea care există deja în el însuși. Totuși, chiar și în acest caz, se mai poate încă vorbi de un fel de a avea nevoie de ceva, chiar dacă această nevoie este deja saturată. În intelectul însuși, se mai poate distinge între cel care are nevoie și cel de care el are nevoie.

[150] Cel ordonat (materia) coexistă cu ordinea (forma), dar fiecare are nevoie de celălalt, pentru a fi ceea ce este. Astfel, materia nu poate exista fără forma care o ordonează, căci fără formă ea ar fi un neant pur; totuși, chiar și atunci când deține formă, materia continuă să aibă nevoie de această formă, căci datorită formei ea poate subzista ca un corp determinat. În acest caz, materia are nevoie de formă, deși o deține deja.

[151] Unul-ființă (τὸ ἓν ὄν) este unificatul, mai precis, este partea cea mai înaltă a unificatului (a intelectului divin), vârful lui indivizibil.

[152] Cf. nota 120.

[153] Cf. Parmenide, fr. 8 (28 B), v. 33; cf. Platon, *Sofistul*, 244b 6-d 13. Principiul la care s-a ridicat Parmenide este ființa absolută, cea care are caracterul unității.

[154] Unificatul este afectat de unu (πεπονθὸς ἐκεῖνο). În *Sofistul*, 245a 1-3, Platon arată că ființa (pe care Proclus și Damascius o identifică cu unificatul) este diferită de unu, dar se află sub condiția unului. Altfel spus, ființa este ea însăși una, însă nu este unul însuși. Aici intervine diferența dintre concepția filozofului

Parmenide, pentru care „ființa“ este „unul“, respectiv concepția lui Parmenide din dialogul platonic omonim, unde ființa este diferită de unu. Pentru neoplatonici, Parmenide cel din dialogul platonic se ridică la un principiu mai înalt decât cel despre care vorbea filozoful Parmenide. În felul acesta, Platon îl depășește pe Parmenide, căci dacă Parmenide vorbea de ființa unitară, Platon arată în *Sofistul* că această ființă supremă stă sub condiția unului, de la care își primește unitatea, dar că unul însuși este anterior ființei. Neoplatonicii ajung să identifice ființa lui Parmenide cu intelectul (începând de la Plotin), apoi cu unificatul (la Proclus și Damascius), căruia îi corespunde ipoteza a doua din partea a doua a dialogului *Parmenide*. Ceea ce vrea Damascius să sugereze aici este că putem trece mai departe de nivelul la care s-a oprit Parmenide cel istoric, și anume să trecem înspre unul despre care vorbește Platon.

[155] Platon vorbește despre amestec (τὸ μικτόν) în dialogul *Philebos*, 23c 9-d 1; 25b 5-6; 27b 7-9. El arată că în ființe există nelimitatul (ἄπειρον) și limita (πέρας). Acestea sunt două specii ale ființei, iar a treia este melanjul lor (συμμισγόμενον); această a treia specie este numită și amestec (μικτόν). Ideea este reluată de Proclus, cf. *Teologia platonică*, III, 9, 34.20-35.7; el analizează problematica din *Philebos* și trage concluzia că, așa cum fiecare ființă este un mixt, primul mixt este ființa primă, cea mai înaltă, sau ființa în sine (τὸ αὐτοόν). Aceasta este ființa despre care vorbește Damascius în acest context, ființa identificată cu unificatul.

[156] Unificatul este de fapt în același timp și substanță și henadă, căci el este și ființă și unu. În acest context, Damascius vrea să arate că, deși substanța și henada sunt complet unificate, totuși, ansamblul lor nu mai este doar henadă, adică nu mai este doar unu, ci el este deja și substanță, adică are deja o pluralitate specifică. Unificatul este astfel și unitate, dar și pluralitate, în același timp. La Damascius, unificatul definește, în sensul cel mai strict, vârful ființei, punctul cel mai înalt, ca unire totală între elementele unificatului; totuși, pornind de la acest vârf, procesiunea și diviziunea ființelor se desfășoară până la diviziunea completă.

[157] Este vorba despre un punct doctrinar specific lui Damascius, anume faptul că unificatul nu se obține ca o simplă însumare a

elementelor sale (unitatea și pluralitatea). Conform lui Damascius, după unul absolut distingem două modalizări ale acestuia, adică unitatea (unul-tot, ἓν πάντα) și pluralitatea (totul-unu, πάντα ἕν). Unificatul (ἡνωμένον) participă la aceste două principii, însă el nu unește cele două participări pentru a se constitui el însuși, ci el exprimă de fapt unitatea lor anterioară. De aceea, aceste două participări se manifestă în același timp cu unificatul, ca elemente ale sale. Unificatul este astfel superior elementelor sale. De aceea, trebuie să obținem elementele pornind de la unitatea lor anterioară, de la unificat, iar nu unificatul pornind de la elemente. În acest context, Damascius se opune interpretării lui Proclus și a maestrului acestuia, Syrianus.

158 Unul-ființă nu poate fi principiu absolut, fie că îl înțelegem ca unificat, fie că îl înțelegem ca ființă. În el se unesc caracterul de ființă și caracterul de unitate. În plus, dacă ființa este gândită ca diferită de unificat, cu atât mai mult, compusul lor nu poate fi principiu unitar, absolut.

159 În unu nu mai există superior și inferior, nu mai există început, mijloc și sfârșit, așa cum era în cazul unificatului, adică al unului-ființă. În unificat, oricare ar fi fost inferiorul și oricare ar fi fost superiorul, fiecare are nevoie de celălalt, iar ansamblul are nevoie și de superiorul și de inferiorul din el. Dar unul este cel care dă unitate chiar și unificatului, așadar în el nu mai există dualitate, nu mai există ceva superior, distins de ceva inferior.

160 Cf. Plotin, *Enneade*, VI, 7, 41.30.

161 Aceste predicate sunt adevărate despre unu în acest fel: adică conform unului. Este vorba de faptul că în unu toate lucrurile sunt cuprinse în mod nediferențiat, căci unul ca principiu este totul anterior totului însuși. Pe de o parte, dacă predicatele ar fi în unu conform unului, ele nu ar putea fi propriu-zis distinse de unul însuși, totuși, noi le gândim în continuare ca distincte, așa cum s-a arătat mai sus; deși gândim că unul este totul în mod unitar și conform unului, totuși noi distingem între ceea ce este unu și ceea ce este totul.

162 Plotin este primul care avertizează asupra pericolului de a vorbi despre principiul unu și de a-i adăuga astfel predicate care nu îi sunt adecvate. Pentru Plotin (*Enneade*, VI, 7, 41.14-17), orice încercare de a adăuga principiului ceva sfârșește într-un

eșec, deoarece, atunci când adăugăm unului ceva, de fapt îl diminuăm, îl limităm, îi restrângem puterea. Damascius însuși arată în acest context că, deși unul nu are nevoie de nimic prin natura lui, totuși, el are nevoie datorită felului în care îl gândim, el are nevoie tocmai în măsura în care noi îi adăugăm anumite predicate.

[163] Dezirabil (ἐφετόν) este caracteristica principiului de a fi scopul ultim al tuturor lucrurilor, binele absolut, pe care toate lucrurile îl caută. Sursa acestei idei este Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, 1, 1094a 3, unde se spune că fiecare lucru dorește binele propriu. La Plotin (*Enneade*, I, 8, 2.3; V, 5, 12.13), această idee capătă un sens radical: principiul prim (unul) este identificat cu binele absolut, iar binele este cel pe care toate lucrurile îl doresc și de care au nevoie, în timp ce el însuși nu are nevoie de nimic altceva. Binele devine astfel obiectul dorinței tuturor lucrurilor, cel de care toate lucrurile depind și spre care ele tind. Toate lucrurile tind spre bine și îl doresc printr-o necesitate naturală. Plotin (*Enneade*, VI, 7, 25) precizează însă că binele nu este bine pentru că este dezirabil, ci, din contră, el este dezirabil tocmai pentru că este binele însuși. Pentru Proclus (*Elemente de teologie*, § 8), faptul că toate lucrurile doresc binele arată că binele prim este dincolo de ființe, căci un lucru care dorește nu poate fi complet bun, deoarece îi lipsește ceva, pe când cel pe care toate îl doresc nu mai are nevoie de nimic altceva, nu mai dorește nimic altceva, ci este binele absolut. Binele de dincolo de ființă (cf. Platon, *Republica*, 509 b) este astfel identificat cu unul. În *Teologia platonică*, II, 6, 40, Proclus arată că principiul prim este desemnat de Platon prin două nume: unu și bine. Ca unu, el este sursa tuturor lucrurilor, cel de la care începe procesiunea pluralității; ca bine, el este scopul ultim al tuturor lucrurilor, cel spre care se îndreaptă conversiunea tuturor. Ca unu, principiul aduce la existență toate lucrurile, iar ca bine el întoarce toate lucrurile spre originea lor. Binele nu este dorit de unii, iar de alții nu; el nu este un bine parțial, ci este binele absolut, dezirabil pentru toate lucrurile care există. Damascius argumentează în acest context că însuși caracterul de dezirabil este relativ: cel dezirabil este dezirabil pentru cei care îl doresc. La Plotin și Proclus, caracterul de dezirabil este legat de faptul că principiul nu are nevoie de

nimic altceva. Dar Damascius identifică aici o anumită ambiguitate: ca unu, principiul nu are nevoie de nimic, și el este cel pe care toate îl doresc, dezirabilul însuși; însă ca dezirabil, el este relativ la lucrurile care îl doresc și, astfel, el are nevoie de acestea.

164 Plotin (*Enneade*, III, 3, 7.11; VI, 8, 15.33) descrie principiul ca pe o rădăcină de la care pornesc toate lucrurile. Rădăcina este partea care rămâne fixă și care dă întregii plante ființă. La fel, unul este simplitatea sau unitatea absolută, pornind de la care se constituie ființa oricărui lucru. Unul este astfel rădăcina întregii realități.

165 Ajungem astfel la principiul inefabil sau, mai degrabă, la principiul care nu mai poate fi numit nici măcar inefabil. În cazul lui, cunoașterea se transformă în necunoaștere. Dacă unul avea într-un fel nevoie de altceva, din cauza modului însuși în care el era gândit (anume ca principiu al celor de după el), inefabilul nu mai este gândit în nici un fel și, de aceea, el iese din orice relație și nu mai are nevoie de nimic altceva.

166 Fiecare realitate subordonată principiului are într-un fel nevoie atât de ceea ce îi este inferior, cât și de ceea ce îi este superior. În schimb, principiul se sustrage ambelor maniere de a avea nevoie: el nu are nevoie nici de ceva inferior (prima manieră de ascensiune), nici de ceva superior (a doua manieră de ascensiune). Am putea compara cele două moduri de ascensiune cu urcatul unei scări: în primul caz, călcăm pe treapta inferioară pentru a ajunge la treapta superioară (suirea, prin tracțiunea picioarelor); în al doilea caz, ne tragem în sus, apucându-ne de treapta superioară, depășind-o astfel pe cea inferioară (cățărarea, prin tracțiunea mâinilor).

167 Ideea anteriorității actului față de potență este prezentă la Aristotel, *Metafizica*, IX, 8, 1049b, iar demonstrația este aceeași cu cea oferită de Damascius în acest context: pentru ca potența să treacă în act, are nevoie de ceva care este deja în act. Așadar, potența este inferioară actului, deoarece nu poate trece în act prin ea însăși.

168 Noțiunile comune (κοιναὶ ἔννοιαι) își au originea la stoici; aceștia considerau că există anumite noțiuni (precum noțiunea de zeu, sau anumite noțiuni etice) care sunt naturale și se formează în suflet în mod spontan, fără să aibă nevoie să fie

învățate; totuși, la stoici, noțiunile comune nu sunt înnăscute, ci ele se formează prin observarea fenomenelor naturale guvernate de providență; ele se produc în suflet în primii 14 ani de viață. Proclus (*Teologia platonică*, I, 4, 22.3; 29.9, 32.5, 64.11) definește noțiunile comune ca fiind noțiuni înnăscute, așadar anterioare procesului de învățare; acestea nu pot fi pervertite sau pierdute. Astfel de noțiuni sunt cele privitoare la bunătatea, providența și omnisciența divină, la existența ideilor, la transcendența divinului față de inteligibil, sau la binele de dincolo de ființă (cf. Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 286.31-287.2). Întâlnim însă noțiuni comune în toate domeniile: în matematică, axiomele euclidiene; în fizică, eternitatea lumii sau mișcarea uniformă a corpurilor cerești; în logică, principiul terțului exclus etc. Cf. remarcile lui H. D. Saffrey și L. G. Westerink în traducerea franceză a *Teologiei platonice*, I, 110, n. 4. Noțiunea comună la care se referă Damascius în acest context este ideea că din ceva inferior nu poate ieși ceva superior.

[169] Cei care cercetează sensibilele și cred că doar acestea există sunt stoicii. Pentru ei, materia este un corp care nu are calități, ci doar mărime, corpurile sunt singurele realități care există, iar lucrurile (de la cele sensibile până la zeii înșiși) sunt diverse afectări și moduri ale materiei. Poziția stoică este respinsă de Plotin în tratatul despre cele două materii, *Enneade*, II, 4, 8.

[170] Nu putem traduce μορφή prin „formă", pentru a nu introduce un echivoc. În același context se vorbește și despre formă ca εἶδος, desemnând lucrul în sine, precum forma omului.

[171] Pleromele se referă aici la acele calități care se adaugă substanței ca niște complemente, pentru a o împlini.

[172] Viețuitorul nu se mișcă pe sine însuși, ci cel care îl mișcă este sufletul, pe când corpul este mișcat, dar nu mișcă. De aceea, viețuitorul nu este un automișcător veritabil, adică în întregul lui.

[173] Cf. Platon, *Phaidros*, 249b 6-c 1. Platon descrie într-un mod asemănător natura umană, rațională: inteligența umană este cea care poate să se exerseze conform ideii și să restrângă pluralitatea senzațiilor într-o unitate, printr-un singur act de reflecție sau raționament (λογισμός). În plus, trebuie să notăm că în acest context apare singura ocurență la Platon a verbului συναιρεῖν; pornind de la acest verb, Damascius a forjat termenul συναίρεμα (strân-

gere-laolaltă), care descrie o unitate anterioară distincției, unitate de la care se desprind în continuare cele plurale (cf. nota 47).

[174] Sufletul nerațional se mișcă de la sine (ἀφ' ἑαυτῆς), adică pornind de la sine înspre lucrurile exterioare, însă el nu se mișcă de către sine însuși (ὑφ' ἑαυτῆς).

[175] Cf. Platon, *Legile*, X, 6, 894 e 4-895 b7. Dintre cele zece tipuri de mișcări pe care le descrie Platon, ultima este mișcarea celui care se mișcă atât pe sine cât și alte corpuri. Aceasta este principiu al mișcării, fiind mișcarea primordială, care dă naștere tuturor schimbărilor din natură. Prin excelență activă, mișcarea care poate să se miște singură aparține sufletului, care este astfel anterior corpurilor.

[176] Cf. Platon, *Timaios*, 77c 3-5.

[177] Vezi explicația de mai sus, nota 134.

[178] Sufletul se unește de fiecare dată cu un tip de viețuitor: viețuitorul-cochilie (τὸ ὀστρέϊνον ζῷον), viețuitorul pneumatic (τὸ πνευματικόν) și cel luminos (τὸ αὐγοειδές). Acestea sunt tot atâtea tipuri de corpuri de care sufletul poate dispune și pe care le utilizează, în diverse stadii ale vieții sale, în diferite etape ale procesiunii sale de la principiu, respectiv în drumul de întoarcere spre principiu. Aceste corpuri sunt instrumentele sufletului, pe care neoplatonicii le numesc și vehicule (ὀχήματα). Ideea de vehicul al sufletului este preluată de la Platon, *Timaios*, 41e 1-3, unde se spune că demiurgul a făcut atâtea suflete câți aștri erau și a pus fiecare suflet în câte un astru, ca într-un vehicul. De asemenea, în *Timaios* 44e 2 și 69c 7, se vorbește despre corp ca vehicul al sufletului. Noțiunea de vehicul al sufletului a căpătat o importanță și mai mare în neoplatonism, odată cu apariția teurgiei și a *Oracolelor Caldeene* (cf. Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, III, 14). *Oracolele* prezintă o viziune a descinderii sufletului în lumea sensibilă; în timpul descinderii, sufletul capătă anumite învelișuri materiale, numite vehicule (ὀχήματα) sau sufluri (πνεύματα), cf. *Oracolele Caldeene*, fr. 104, 120, 123. Sufletul trebuie să se purifice și să se reîntoarcă la originea sa divină, eliberându-se de învelișurile sale. Această idee a fost preluată în neoplatonism. Ea are scopul de a clarifica problema unirii dintre suflet și corp, respectiv a unirii dintre rațional și nerațional, precum și posibilitatea comunicării cu divinul. Proclus (*Elemente*

de teologie, §§ 207-211) vorbește despre coborârea sufletului în lumea temporală; pe măsură ce coboară, sufletul primește un înveliș din ce în ce mai material, primind în același timp și facultățile neraționale. Vehiculul luminos sau astral este cel prin care sufletul locuiește în cosmos, asociat cu partea nemuritoare a sufletului; prin vehiculul pneumatic sau spiritual, sufletul pătrunde în spațiul devenirii, iar prin vehiculul-cochilie, sufletul locuiește în lumea terestră (cf. Proclus, *Comentariul la Timaios*, III, 298-299). Vehiculul-cochilie este corpul sensibil, de carne, cel în care trăim pe pământ. Ideea acestui vehicul este inspirată de la Platon, *Philebos*, 21c 8, care compară viața de pură plăcere și lipsită de intelect cu viața unei ființe marine, închisă în cochilia ei. De asemenea, în *Phaidros*, 250c 5-6, se vorbește despre corpul de care suntem atașați așa cum este atașată scoica de cochilia ei. În acest context, Damascius vorbește despre unirea sufletului cu corpul: sufletul este cel care mișcă, iar viețuitorul este cel mișcat. Damascius prezintă această unire în trepte, înțelegând că sufletul în sine nu se unește imediat cu viețuitorul-cochilie, care este stadiul cel mai de jos al corpului, ci unirea are loc treptat. În fiecare caz, vehiculul superior are rolul mișcătorului, iar cel inferior are rolul celui mișcat.

179 Altfel spus, cele două moduri de mișcare sunt: cea la care participă automișcătorul aparent, dar care îi este astfel exterioară, diferită de el, respectiv cea pe care o primește automișcătorul aparent care participă la mișcare, și care devine starea lui proprie.

180 Însuflețirea (ἐμψυχία) este cea *conform căreia* (καθ' ὅ) compusul automișcător se mișcă, dar numai sufletul este cel *de către care* (ὑφ' οὗ) compusul este mișcat. Diferența dintre aceste două tipuri de mișcări este diferența dintre cauza formală (καθ' ὅ) și cauza eficientă (ὑφ' οὗ). Simplicius (*Comentariul la Fizica lui Aristotel*, 10.35-11.3) îl citează pe Porfir, care face o împărțire foarte nuanțată a cauzelor, exprimate prin prepoziții distincte.

181 Această teză este susținută de Porfir, *Despre abstinență*, III; el spune că și animalele au parte de *logos*, demonstrând acest lucru prin faptul că animalele au limbaj, discurs (atât unul intern cât și unul extern), diverse abilități artistice și capacitatea de a învăța; ele au anumite virtuți (curaj, înțelepciune, dreptate), dar și vicii.

[182] Noțiunile comune nu sunt învățate, așadar nu țin de sufletul rațional, ci ele sunt prezente din naștere, ca o moștenire a cunoașterii intelective, care este o cunoaștere intuitivă. De aceea, sufletul deține aceste noțiuni comune, fiind el însuși intelectiv, însă nu prin subzistență, așadar nu prin natura sa, ci doar prin participare la intelect.

[183] Automișcătorul ocupă poziția intermediară, între mișcătorul nemișcat și cel mișcat care nu mișcă. Automișcătorul este la rândul lui dublu, căci în el există în același timp și mișcătorul și cel mișcat. În automișcător, elementul care mișcă are capacitatea de a se mișca pe sine, putând în același timp să pună în mișcare și celelalte lucruri. Această împărțire tripartită (mișcător nemișcat; cel ce se mișcă pe sine, cel ce este mișcat dar nu mișcă) o regăsim la Platon, *Phaidros*, 245c-d și *Legile*, X, 894b 8-895b. Cf. de asemenea demonstrația lui Aristotel din *Fizica*, VIII, 256a-b, unde se recurge la aceeași distincție între cel ce este mișcat de către un altul, cel care se mișcă pe sine și motorul imobil.

[184] Manență, μονή, este un concept ce vine de la verbul μένειν, a rămâne. L-am tradus prin „manență", urmând sugestia lui J. Trouillard, 1971. Manența indică starea anterioară, a principiului față de lucrurile ce derivă de la el. Pentru ca principiul să producă lucrurile subordonate lui, trebuie ca el să rămână în sine însuși, fără a se modifica sau a se micșora în vreun fel în acest act al producerii. Principiul produce rămânând neschimbat, neafectat, el produce prin simplul său fapt de a fi. Manența este astfel cauza imobilă, anterioară oricărei procesiuni, condiția de posibilitate a procesiunii. Ideea că principiul rămâne în sine anterior lucrurilor pe care le produce apare la Plotin (*Enneade*, V, 4, 2.19-38), care se sprijină la rândul său pe un pasaj din Platon (*Timaios*, 42e 4), unde se arată că demiurgul a orânduit toate lucrurile, rămânând în ceea ce îi este propriu lui. Pe de altă parte, putem vorbi și despre o manență a lucrurilor care vin de la principiu: orice lucru își are manența sa în principiul anterior. Principiul conține, sub o formă unitară și anterioară, toate lucrurile care proced de la el.

[185] Concluzia evidentă în acest caz este că și imobilul este multiplu în sine însuși și, de aceea, nu poate fi cu adevărat primul.

[186] Acestea corespund celor trei funcții ale sufletului: aceea de a fi, aceea de a trăi și aceea de a cunoaște.

[187] Autoconstituirea este o caracteristică a intelectului și a sufletului. Acest concept este explicat de Proclus în câteva propoziții din *Elementele de teologie*, §§ 40-49. Proclus împarte întreaga ierarhie a realului în trei niveluri: pe de o parte principiul unu, care este necauzat; pe de altă parte, la polul opus, entitățile care depind de cauze exterioare lor și care își au subzistența în ceva diferit de ele. Între aceste două niveluri, există un alt fel de entități, care, deși provin și ele de la principiul unic al tuturor, își au subzistența în ele însele, iar nu în ceva diferit. Acestea sunt principiile autoconstituite (αὐθυπόστατα). Proclus arată că tot ceea ce este autoconstituit există în sine, este capabil de conversiune spre sine însuși, nu are început în timp, este nepieritor, nu are părți, ci este simplu și perpetuu. Ceea ce caracterizează autoconstituirea este capacitatea de a fi autonom (αὔταρκες), capacitatea de a fi în sine și de a avea în sine însuși o procesiune și o conversiune. În general, procesiunea și conversiunea unei entități se desfășoară în raport cu un principiu superior, exterior ei. În schimb, în cazul entităților autoconstituite, mai există și un alt fel de procesiune, respectiv conversiune, adică una care nu se mai desfășoară față de o altă entitate superioară, ci față de sine, sau mai precis în sine. Entitatea autoconstituită nu își primește ființa sa de la o altă ființă, ci ea își dă ei înseși ființa, iar activitatea sa are în vedere tocmai această ființă. Ea este îndreptată spre ființa proprie, printr-o conștiință reflexivă. Astfel, ea își are în sine însăși manența, începutul procesiunii și punctul de întoarcere al conversiunii. Autoconstituirea este o caracteristică a unei ființe plenare, care deține deja în ea însăși întregul ciclu procesiune–conversiune, iar nu doar un fragment al acestuia; ea reface în sine însăși întregul proces. Ea poate să își dea sieși propria coeziune și perfecțiune, fiind autonomă în ceea ce privește ființa ei. Totuși, autoconstituirea nu înseamnă autocauzare. Din contră, principiile autoconstituante derivă din principii superioare lor. Ele depind în continuare de principiul prim al tuturor, de unul care este anterior oricărei autonomii. Deși este cauzată de același principiu unic, entitatea autoconstituantă poate să își proiecteze propria ființă și să aibă în vedere această ființă, convertindu-se astfel spre sine. Entitatea autoconstituită are astfel două origini:

ea depinde de principiul unic al tuturor, fiind cauzată pornind de la acesta, dar ea depinde și de sine însăși, pentru că ea își determină propria ființă, ea determină acele potențialități ale sale care vor fi actualizate în ea. Autoconstituirea introduce un element de libertate în acest sistem de derivare a unor ființe inferioare pornind de la principiile prime, sistem ce poate părea foarte strict și mecanic. Proclus arată că, dacă nu ar exista autoconstituire, nu ar exista nici un fel de autonomie. Dar autonome nu pot fi ființele inferioare, care au nevoie de cele superioare pentru a fi. De asemenea, nici unul nu poate fi autonom și autoconstituant, deoarece el nu primește binele (nici măcar de la sine), ci este el însuși binele, așadar este superior autoconstituirii. Autoconstituirea nu poate fi specifică unului, deoarece ea presupune un fel de dualitate internă (cel ce procede se distinge) pe când unul este superior oricărei dualități. În consecință, autoconstituirea este o caracteristică a primelor ființe care provin de la unu; acestea sunt nivelurile divine mai joase, fiind niște intermediari între principiul suprem (unul care nu este cauzat) și ființele inferioare (care sunt doar cauzate). Așadar, autoconstitutive sunt intelectele și sufletele, chiar și cele particulare. La Damascius, intelectul autoconstituant este unificatul; acesta se constituie pe sine sintetizând (unificând) în el participările sale la unu și la pluralitate, așadar la cele două modalizări anterioare ale unului absolut: unul-tot și totul-unu.

188 Ființa este numită unificat pornind de la indicația lui Platon din *Sofistul*, 245b, care spune că ființa este afectată de unu, având astfel caracterul unului, fără însă a fi ea însăși unu. Pentru a indica această stratificare a nivelurilor de unitate, neoplatonicii (Proclus și Damascius) preferă să numească ființa unificat.

189 Cf. nota 120.

190 Inefabilul nu este principiu al totului ca tot (așa cum spunem despre unu), deoarece el nu mai are nici o coordonare față de totul. El este principiu al totului, însă fără să aibă vreun contact cu totul. El este principiu al totului fără ca totul să aibă, în acest caz, o accepțiune sau alta, care să facă apel la inefabil. Inefabilul nu este un principiu anume (care să fie astfel principiu a ceva), el nu mai intră într-o ordine ascendentă a gândirii principiului.

[191] Cf. Platon, *Parmenide*, 141e 9-142a 1.
[192] Cele două principii, limita și nelimitatul, sunt preluate de neoplatonici de la Platon, *Philebos*, 16c 10. Le regăsim și la Damascius, identificate cu unul-tot și totul-unu, care sunt cele două principii ce urmează după unul absolut, precedând la rândul lor unificatul.
[193] Platon nu a negat unul (ἀλλ' οὐ τὸ ἕν), deoarece, dacă l-ar fi negat, l-ar fi transformat într-un neant de inferioritate. În plus, a-l nega înseamnă a da o oarecare indicație asupra lui, a-l cuprinde într-un discurs, pe când unul nu mai poate fi exprimat în nici un fel. El este dincolo de toate, dincolo de ființă, dincolo de nume și de orice cunoaștere. De aceea, putem nega de la el toate acestea, pentru a indica astfel transcendența sa, dar nu îl putem nega pe el, deoarece el depășește orice discurs, chiar și pe cel negativ.
[194] Cf. Platon, *Sofistul*, 245a 5-b 9.
[195] Cf. Platon, *Republica*, VI, 509b 8-10, text esențial pentru neoplatonism, deoarece aici își are originea ideea identității binelui de dincolo de ființă cu unul din prima ipoteză henologică din dialogul *Parmenide*.
[196] Cunoașterea simplă este cunoașterea inteligibilă, accesibilă zeilor; aceasta este o cunoaștere directă, non-discursivă, o cunoaștere în care obiectul cunoașterii este identic cu actul însuși al cunoașterii.
[197] Adică de la primul care este indicibil, dar care este indicibil în mod absolut, fără nici o urmă de dicibil, acesta fiind inefabilul.
[198] Damascius trece acum la un alt registru al discuției. Părăsind analiza strict filozofică și aporetică, va vorbi acum despre univers și despre cauzele universului, pentru a ajunge și pe această cale la principiul prim. Pentru neoplatonici (mai ales pentru Proclus), analiza filozofică era dublată de o analiză astronomică, deoarece cauzele acestui univers sunt aceleași cu cauzele și principiile a tot ceea ce există. Dacă dialogul *Parmenide* era considerat o expunere pur filozofică a acestor cauze, dialogul *Timaios* urmărește în mod paralel modul în care aceste cauze acționează concret, creând universul și tot ceea ce există, atât în spațiul vizibil, cât și în cel invizibil, inteligibil. De aceea, cele două dialoguri

erau citite de neoplatonici în paralel, ca două fațete ale aceleiași probleme: la nivel filozofic, dar și la nivel astronomic. Totuși, ceea ce înțeleg neoplatonicii prin astronomie este ceva diferit de sensul modern al acestui termen. În vremea lui Platon, teoriile astronomice în Grecia erau abia la început; în schimb, în vremea lui Iamblichos și mai ales în vremea lui Proclus, astronomia platonică fusese de mult depășită de noile teorii apărute. Totuși, pentru neoplatonici, astronomia lui Platon rămâne superioară, fiind o astronomie filozofică, ce nu se mulțumește cu observarea lumii sensibile, ci trece la cauzele transcendente, la adevăratele cauze ale lucrurilor vizibile. Aceste adevărate cauze sunt identificate de neoplatonici cu principiile: cauza finală este binele; cauza exemplară este inteligibilul (modelul inteligibil din *Timaios*); cauza eficientă este intelectul (demiurgul).

199 Cf. Platon, *Timaios*, 32d 1 și 34b 2. Universul, creat de demiurg din totalitatea elementelor, este întreg și desăvârșit, alcătuit din elemente perfecte.

200 Cf. Platon, *Timaios*, 34a 1-6; Aristotel, *Despre cer*, I, 2, 268b 14-269b 17.

201 Cf. Platon, *Timaios*, 30b 8-9; 30d 4; 32d 1; 33b 1-4.

202 Cf. Platon, *Legile*, X, 898a 8-9; *Timaios*, 34a 3-5.

203 Perpetuu (ἀΐδιος) nu este același lucru cu etern (αἰώνιος). Eternitatea (αἰών) este specifică inteligibilului, unului-ființă. În schimb, perpetuu este timpul total, care curge mereu; acesta imită eternul, însă se caracterizează prin durată. Încă de la Plotin (*Enneade*, III, 7), formele intelectului sunt eterne, pe când timpul este o imagine a eternității (cf. Platon, *Timaios*, 37a). Pentru Damascius, timpul perpetuu, timpul total, este un timp „integral", adică un timp în care toate părțile (trecute sau viitoare) subzistă mereu, în totalitate. Pentru „timpul integral", cf. M.-C. Galpérine, 1980.

204 Este vorba de cazul în care universul ar fi un organism cu viață foarte lungă, dar care nu este totuși perpetuu, ci are în cele din urmă un sfârșit.

205 Cf. Platon, *Legile*, X, 898a 8-b1, unde mișcarea intelectului este comparată cu aceea a unei sfere ce se învârte în același loc, păstrând aceeași distanță față de centru.

206 Ipostazele principiale fundamentale sunt: unul, inteligibilul, sufletul. Proclus va împărți inteligibilul și sufletul în trei termeni (formând astfel o triadă), fiecare termen fiind la rândul lui triadic. Astfel, inteligibilul este împărțit în următoarele niveluri: inteligibil, inteligibil-intelectiv, intelectiv (cf. nota 148). Sufletul, la rândul lui, este împărțit în: nivelul hipercosmic (unde sunt situați zeii hipercosmici), nivelul hipercosmic-enosmic (cei 12 zei din *Phaidros*), nivelul encosmic. Acesta din urmă este nivelul sufletului universal, sau suflet al lumii (cf. *Timaios*, 34b-37c); Proclus împarte zeii encosmici în zei celești și zei sublunari.
207 Viețuitor divin (θείον ζῷον) este fiecare dintre aștri; aceștia au un suflet automișcător. Cf. Platon, *Timaios*, 39e 10-40d 5.
208 Lume ascunsă (ὁ κρύφιος διάκοσμος) desemnează la Proclus și la Damascius prima triadă inteligibilă, adică unificatul sau unul-ființă, care corespunde celei de-a doua ipoteze din dialogul *Parmenide*. Pentru Damascius, fiecare principiu este o lume, în sensul că fiecare principiu cuprinde totul, într-o manieră sau alta. Însă unificatul este primul în care pluralitatea este manifestă, de aceea el este de fapt prima dintre lumi, sursa tuturor celorlalte. Din această cauză, el este numit „lume ascunsă“, de la care proced toate celelalte lumi divine. Ascunderea exprimă faptul că pluralitatea din unificat nu este una desfășurată, ci este prezentă sub formă unificată. Expresia „lume ascunsă“ apare și la Proclus, cf. *Comentariul la Timaios*, I, 430, 6; *Teologia platonică*, III, 89.1 Proclus împarte intelectul în trei termeni: inteligibil, inteligibil-intelectiv, intelectiv. Primul termen conține la rândul lui trei niveluri: *a)* unul-ființă, *b)* eternitatea (viața sau puterea), *c)* bolta subcelestă. Primul dintre aceste niveluri este vârful cel mai înalt al inteligibilului și poartă numele de „lume ascunsă“. Originea acestei expresii este orfică, dar este posibil ca ea să provină din *Oracolele Caldeene*, fr. 198.
209 Cf. nota 57.
210 În mod obișnuit, intuiția (ἐπιβολή) este modul de cunoaștere caracteristic zeului; acesta cunoaște principiul în mod direct, deoarece este unit cu el, așadar nu există nici o distanță între cunoscut și cunoscător. Mai sus (R. I, 8.14-16 / W. I, 10.12-14), Damascius arăta că, în mod excepțional, putem avea și noi acest fel de cunoaștere intuitivă. În pasajul imediat următor (R. I.,

43.21-44.2 / W. I, 65.1-7), se va arăta că intuiția pe care o putem avea constă în a înălța raza sufletului nostru, deschizând floarea cunoașterii unitare. Intuiția este un termen de origine stoică. În neoplatonism, el este preluat de Plotin, pentru a descrie o formă de cunoaștere directă și spontană, unitară și simultană, neintermediată rațional, un fel de viziune superioară gândirii discursive. Intuiția este modul de cunoaștere al intelectului divin, care percepe simultan toate inteligibilele, toate formele inteligibile, fără să le dividă. Spre deosebire de intuiție, cunoașterea noastră rațională divide lucrurile și le gândește pe rând, trecând de la unul la altul. Plotin (*Enneade*, IV, 4, 1.20) descrie intuiția prin analogie cu vederea, care percepe un obiect în întregime și simultan, fără să îl împartă. Intuiția este o viziune în act, este modul însuși în care intelectul divin se gândește pe sine, gândind în același timp inteligibilele pe care le conține. Gândirea intelectului este una non-rațională, pentru că este o gândire mai simplă și superioară față de raționament, așa cum, la polul opus, cunoașterea sensibilă este non-rațională pentru că este inferioară rațiunii (cf. *Enneade*, VI, 3, 18.8-15). Tot intuiția este cea prin care intelectul vede ceea ce este dincolo de el; în acest caz, intelectul nu mai gândește propriu-zis principiul unu, ci are viziunea lui (cf. *Enneade*, VI, 7, 35.19-24). Intuiția este un tip de cunoaștere în care nu intervine alteritatea, în care nu există diferență între cunoscut și cunoscător. Astfel, deoarece în unu nu există diferență și dualitate, el are doar un fel de intuiție simplă a lui însuși (*Enneade*, VI, 7, 39.2). Totodată, intuiția este cunoașterea nemediată prin care sufletul poate accede la unu, atunci când se întoarce spre sine însuși. La Iamblichos, termenul este întâlnit în *Protrepticul*, 22.4; 118.29, referitor la maniera simplă și directă în care înțelepciunea surprinde principiile comune ale lucrurilor.

211 Proclus (*Comentariul la Parmenide*, 1125.16-22; 1133.21-25) distinge intuiția (ἐπιβολή) de silogism (συλλογισμός). Astfel, intuiția este cunoașterea imediată, specifică intelectului divin, cunoaștere la care noi avem acces doar prin „vârful“ sufletului nostru. În schimb, silogismul este o cunoaștere științifică, o cunoaștere care desfășoară un lanț de concluzii ce se bazează pe necesitatea deducției. Silogismul demonstrează indirect ceea ce intelectul poate percepe direct. Proclus arată că, în dialogul

Parmenide, personajul Parmenide folosește atât intuiția intelectuală, cât și demonstrația silogistică. Mai mult, chiar și în *Parmenide* 133b 4-9, șirul lung de argumente (care ar putea demonstra că formele sunt cognoscibile) este prezentat ca pornind „de departe“ (πόρρωθεν). Revenind la Damascius, să notăm că, dacă intuiția este o cunoaștere unitară, silogismul este o cunoaștere mai fărâmițată, specifică gândirii noastre plurale. În intuiție, vederea obiectului este imediată, intuiția unindu-se cu obiectul său. În schimb, silogismul pornește de la altceva (de la un punct de plecare diferit și depărtat de obiectul avut în vedere), pentru a ajunge indirect la obiectul său; de asemenea, silogismul nu este o cunoaștere unitară, ci una plurală, indirectă și, astfel, mai slabă. Sugestia acestei vederi slabe, care percepe de la depărtare, poate veni din *Parmenide*, 165b 7-c 1, unde se spune că, privite de la depărtare și cu o vedere slabă, lucrurile din care lipsește unul par totuși a fi unu. Așadar, silogismul ne oferă o cunoaștere derivată și inferioară, o aparență de cunoaștere.

[212] Pentru raționamentul hibrid (νόθος λογισμός), cf. *Timaios*, 52a 8-b 2, unde Platon vorbește despre loc (χώρα), care poate fi conceput fără ajutorul simțurilor, printr-un raționament hibrid, greu de crezut. Pe de o parte, spunem că este necesar ca toate lucrurile să existe într-un loc, dar pe de altă parte, nu putem să clarificăm bine acest lucru, ci vedem cele spuse ca într-un vis. Damascius reia ideea unui astfel de raționament care nu funcționează deductiv, deoarece nu are nici un punct de sprijin de la care să pornească. Așa cum va arăta mai departe (R. I, 55.15-25 / W. I, 83.15-84.3), un astfel de raționament este cel prin care cunoaștem materia. Astfel, materia nu este propriu-zis cunoscută, deoarece ea nu este o formă; însă numai forma poate fi cunoscută. Totuși, prin ceea ce are formă, cunoaștem într-un fel ceea ce nu are formă, așa cum prin ceea ce este drept cunoaștem pe cel curb, sau prin ceea ce este cognoscibil cunoaștem pe cel incognoscibil. Raționamentul hibrid utilizează negațiile și analogia; el se aplică neființei, atât în sensul inferior, adică materiei, cât și în sensul superior, adică unului.

[213] Cf. Platon, *Republica*, VI, 508b 12-509c 2.

[214] Cf. Platon, *Parmenide*, 137c 3-142a 1.

[215] Orice fapt de a fi se constituie pe fundamentul simplității originare a unului. Ceea ce provine de la unu este de fapt unitatea fiecărui lucru, anterioară ființei înseși, care este compusă. Orice ființă participă astfel la unu; unul însă nu participă la ființă.
[216] Cf. Platon, *Parmenide*, 142a 3-4.
[217] Neoplatonicii disting mai multe niveluri de apropiere față de principiu. 1). Primul nivel, cel mai înalt, este cel al contactului (συναφή), pe care Plotin îl descrie ca unire mistică sau ca viziune; la acest nivel se ajunge prin „vârful“ cel mai înalt al sufletului, însă aici nu avem nici o cunoaștere sau gândire, pentru că orice dualitate este exclusă, inclusiv cea dintre cunoscut și cunoscător. Damascius însuși va vorbi despre acest contact de dincolo de cunoaștere, spunând că este un contact al unului cu unul (R. I, 55.14-15 / W. I, 83.13-14). 2). Al doilea nivel este cel al intuiției (ἐπιβολή); aceasta este o cunoaștere nemediată, specifică intelectului divin, care se identifică cu obiectul cunoașterii sale. Intuiția este specifică și părții superioare a sufletului. 3). Al treilea nivel este cel al gândirii discursive (διάνοια), specifică părții raționale (inferioare) a sufletului; ea constă în dialogul interior al sufletului cu sine însuși. La acest nivel, ideile, care în intelect sunt indistincte, apar în diviziune: gândim un lucru pornind de la altul. Unul însuși nu este gândit în sine, ci doar în mod negativ, pornind de la ceea ce el nu este. La acest nivel, unul nu mai este propriu-zis cunoscut, ci el apare ca incognoscibil: gândirea este despre principiu, dar fără să îl exprime pe acesta. 4). Al patrulea nivel este cel al discursului proferat, verbal, care este doar o imagine a discursului interior; la acest nivel, unul ne apare ca indicibil, ca inexprimabil.
[218] „Raza sufletului“ (αὐγὴ τῆς ψυχῆς) este cea care ne permite viziunea principiului unu sau a binelui suprem. Cf. Platon, *Republica*, VII, 540a 7-9. Așa cum raza luminoasă din ochi permite vederea lucrurilor (cf. *Timaios*, 45c 3-d 3), raza de lumină a sufletului trebuie îndreptată spre lumina adevărului, pentru a vedea astfel sursa acestei lumini: binele suprem. Proclus reia acest pasaj în *Comentariul la Republica*, II, 280.27-281.8. El spune că binele este cunoscut doar printr-o vedere divin inspirată. Această vedere (προσβολή), superioară intelectului, este ceea

ce Socrate numește „rază a sufletului"; aceasta trebuie fixată asupra binelui, excluzând toate celelalte lucruri ce vin după el. Excluderea (ἀφαίρεσις) este o metodă a dialecticii, care reușește să înalțe intelectul sufletului înspre bine. Astfel, raza sufletului poate fi înțeleasă ca fiind acest „intelect al sufletului" (ὁ ψυχικὸς νοῦς), adică partea cea mai înaltă a sufletului.

[219] Floarea cunoașterii unitare (ἄνθος τῆς ἑνοειδοῦς γνώσεως) este cunoașterea cea mai înaltă, vârful cunoașterii non-discursive, intuitive. Damascius arată că, prin această cunoaștere, și noi am fi capabili să cunoaștem unul. Sursa acestei expresii o constituie *Oracolele Caldeene*, fr. 1.1 și 49.2, unde apare expresia (νόου ἄνθος). Fragmentul 1 arată că inteligibilul nu poate fi cunoscut prin intelect, ci doar prin „floarea intelectului", aceasta fiind partea cea mai înaltă a intelectului. Proclus preia această idee, spunând că intelectul este organul contemplației, iar partea sa cea mai înaltă este „floarea intelectului". Aceasta este cea mai elevată dintre activitățile noastre, căci prin intermediul ei putem atinge uniunea cu principiul prim, unul. Ea este precum o urmă ascunsă a unului însuși. Dacă prin intelectul nostru avem acces la intelectul divin, prin vârful sau floarea intelectului cunoaștem principiul prim (cf. *Teologia platonică*, I, 15.4). Această cunoaștere presupune părăsirea lucrurilor multiple și întoarcerea sufletului în sine însuși, pentru a deveni el însuși unu și a funcționa ca unu (*Comentariul la Alcibiade*, 247.11). De aceea, floarea intelectului mai este numită și „unul sufletului nostru". În comentariul său la *Oracolele Caldeene*, Proclus arată că, pentru a cunoaște intelectul divin, trebuie să devenim νοειδεῖς (de forma intelectului); în același fel, pentru a cunoaște unul trebuie să fim ἑνοειδεῖς (de formă unitară), adică să ajungem la această cunoaștere unitară, la această „floare a cunoașterii unitare", cum spune Damascius. Pentru acest subiect, cf. Hans Lewy, 1956, p. 168 și n. 383, J. M. Rist, 1962 și A. J. Festugière, 1968. Floarea intelectului va corespunde cu locul cel mai înalt al sufletului, cel al uniunii mistice, cf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, 115.2 și 198.13, unde este vorba despre unirea sufletului cu Dumnezeu, o unire dincolo de intelect (ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις).

[220] Cf. Platon, *Republica*, VI, 505a 2-3; VII, 519c 9-10.

[221] Cf. Platon, *Sofistul*, 245b 1-9.

[222] Μέθεκτον (participabil) exprimă faptul că anumite principii (anume henadele divine) acceptă ca realitățile inferioare să participe la ele. Termenul apare prima oară la Proclus, pentru a rezolva problema participării: principiul prim este cauză a întregii realități, dar el este și transcendent; de aceea, ființele nu pot participa în mod direct la el. Deoarece principiul prim este transcendent, el este imparticipabil (ἀμέθεκτον). Pentru a rezolva această dificultate, Proclus introduce henadele; acestea sunt principii participabile, intermediare între principiul imparticipabil și ființe. Obținem astfel o structură triadică: principiul prim imparticipabil (ἀμέθεκτον), henadele participate (μεθεχόμενα) și ființele care participă (μεθέχοντα). În acest context, „zeul participabil" indică henada la care participă seria de realități subordonate. Pentru conceptul de henadă, cf. nota 108.
[223] Intelectivul (νοερόν) este agentul intelecției, în timp ce inteligibilul (νοητόν) este obiectul ei. Pentru această distincție, cf. nota 148.
[224] Întregul fragment este un nou argument posibil în favoarea ideii că unul ar fi cognoscibil. Argumentul constă în a spune că, dacă există cunoaștere unitară, există și cognoscibile unitare corespunzătoare, iar cunoașterea acestora trebuie unificată (după modelul cunoașterii ființelor). Unul va fi acea unitate a tuturor cognoscibilelor unitare, fiind el însuși cognoscibil în acest fel. În subtextul acestui argument poate fi o trimitere și chiar o critică la adresa lui Proclus; pentru Proclus, cognoscibilele unitare sunt henadele, fiecare dintre ele fiind un unu determinat, participabil, așadar și cognoscibil. Unul însuși este conceput ca o henadă a henadelor. Deși Proclus spune că unul este o henadă transcendentă față de pluralitatea henadelor, totuși, conform acestui argument dezvoltat de Damascius, ar trebui ca și unul să fie cognoscibil.
[225] Războiul titanic este o imagine mitică des folosită de neoplatonici. Este vorba de mitul orfic al Titanilor care îl devoră pe copilul Dionysos, cu excepția inimii acestuia, pe care Atena o salvează. Zeus îi va fulgera pe Titani, pedepsindu-i pentru această crimă. Din rămășițele Titanilor fulgerați se naște neamul omenesc, care are așadar o parte titanescă, dar și una divină, provenind de la Dionysos pe care Titanii l-au devorat. Cf. *Frag-*

mentele orfice, fr. 34, 35, 210-235. Neoplatonicii (Proclus, Damascius și Olympiodor) au reluat această imagine mitică, dându-i o explicație filozofică. Astfel, partea titanescă din sufletul uman simbolizează condiția gândirii noastră, care nu poate surprinde principiile prime decât într-o manieră divizată, așa cum Titanii au rupt în bucăți corpul lui Dionysos. Totuși, sufletul nostru are și o parte divină, dionisiacă: în noi există o urmă, fie și foarte slabă, a principiului prim, a cunoașterii supreme, care ne ajută să înaintăm în cunoașterea filozofică. Proclus utilizează această imagine în *Comentariul la Parmenide*, IV, 875.26-28, în *Teologia platonică*, II, 65.24-26 și în *Comentariul la Alcibiade*, 44.4. El arată că Titanii simbolizează pasiunile și puterile neraționale, care încearcă să dividă sufletul, coborându-l în fluxul devenirii, al lumii materiale. La Damascius, ideea mai este întâlnită și în *Comentariul la Phaidon*, I, §§ 7-9, unde se arată că oamenii sunt făcuți din rămășițele Titanilor fulgerați, pentru că viața umană stă sub semnul diviziunii; noi înșine rupem în bucăți urma divină a lui Dionysos pe care o purtăm în noi. Dar atunci când redescoperim această unitate pierdută, redevenim Dionysos și atingem completitudinea. Cf. Olympiodor, *Comentariul la Phaidon*, 1, § 3-6 și, de asemenea, L. Brisson, 1992.

226 Cf. Platon, *Scrisori*, VII, 342a 7-343c 6.

227 Formele care se trezesc în noi (τῶν παρ' ἡμῖν ἀνεγειρομένων εἰδῶν) sunt formele așa cum le percepe gândirea noastră. Prin acestea, putem gândi într-un fel formele inteligibile, care nu ne sunt accesibile în mod direct. Tot astfel, Proclus spunea că, pentru a avea acces la unul absolut, trebuie să trezim (ἀνεγείρειν) în noi unul sufletului nostru, unul din noi, iar pentru a înțelege cauzele prime (intelectul și henadele divine), trebuie să trezim în noi imaginile acelora, cf. Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VI, 1071.19-31.

228 Cf. Proclus, *Comentariul la Timaios*, I, 209.17-18. Procesiunea realităților se desfășoară într-o serie continuă, în care fiecare nivel provine de la cel precedent. Totuși, într-un anumit fel, toate vin direct de la zei (chiar și ultimele realități, precum materia), deoarece divinitatea este prezentă în mod egal față de orice lucru. În plus, realitățile care provin de la zei nu părăsesc nicio-

dată sursa lor divină, ci sunt înrădăcinate în aceasta, căci divinitatea ține totul în ea însăși.

229 Cf. Stobaeus, *Antologia*, I, 10, 5.1-7.

230 De-a lungul textului, întâlnim în mod recurent polaritatea dintre „aici", referitor la lucrurile pe care le concepem noi, și „acolo" (ἐκεῖ), referitor la principiile prime, care ies din sfera gândirii. În cazul acesta, „acolo" se referă la nivelul unului. Înainte de a fi un lucru dintre plurale, incognoscibilul este în unu.

231 Cf. Platon, *Phaidros*, 249b 6-c 1, unde acest tip de raționament — ce strânge laolaltă — este prezentat ca definitoriu pentru natura umană, rațională. Damascius a vorbit mai sus despre acest lucru, cf. R. I, 29.11-12 / W. I, 43.2-4.

232 Cf. Platon, *Timaios*, 52b 2. Cf. mai sus, nota 212.

233 Damascius revine aici asupra metodelor negației și analogiei; acestea au fost admise mai înainte ca metode prin care noi ne purificăm gândirea și încercăm să ne apropiem de cunoașterea principiilor, de exemplu considerând că lucrurile de la noi sunt nedemne a fi aplicate principiilor (cf. R. I, 8.17-22 / W. I, 10.16-22; R. I, 43.13-18 / W. I, 64.14-20). Acum însă, Damascius arată că nici măcar aceste două metode nu ne duc cu adevărat la cunoașterea principiului.

234 Astfel, putem vorbi despre unu în gândirea noastră silogistică, însă nu cunoaștem termenul simplu de la care pornim (adică unul însuși); de aceea, silogismul în întregime ne rămâne necunoscut, adică nu ne oferă o cunoaștere propriu-zisă asupra unului.

235 Cf. Platon, *Republica*, VI 508b 12-c 3.

236 Cf. Platon, *Parmenide*, 142a 4-6.

237 Cf. Platon, *Republica*, VI, 508e 1-3. Platon compară cunoașterea cu vederea, adevărul cu lumina, iar sursa acestui adevăr este comparat cu soarele, sursa luminii. Așadar, expresia „lumina adevărului" (τὸ τῆς ἀληθείας φῶς) trimite la această analogie platonică. Așa cum în lumea sensibilă lumina emană de la soare, în lumea inteligibilă lumina adevărului emană de la principiul unu. Expresia este des întâlnită în scrierile filozofilor neoplatonici: Porfir, *Scrisoarea către Marcella*, 20.6; Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, 7.17-18; I, 21, 100.12-15; *Comentariul la Parmenide*, I, 617.1-5.

[238] Unul nu poate fi cognoscibil prin participare la cognoscibil, pentru că nu are nimic înaintea lui, la care să participe. El nu este cognoscibil nici drept cauză a cognoscibilului, pentru că atunci ar fi anterior cognoscibilului, așa cum este cauza. În al treilea rând, unul nu este cognoscibil nici prin subzistență (adică prin ceea ce este el însuși, în simplitatea sa), pentru că atunci subzistența respectivă nu ar mai fi a unului însuși, ci a ansamblului unu-cognoscibil, iar unul nu ar mai fi prin subzistență, ci prin participare la acest ansamblu. Toate cele trei concluzii sunt inacceptabile, concluzia firească fiind aceea că unul nu este cognoscibil în nici un fel.
[239] În acest pasaj, ἕν este adăugat de Combès, lipsind din ediția Ruelle.
[240] Cf. nota 184.
[241] Cf. Platon, *Parmenide*, 164c 1-2.
[242] Pentru termenul de „travaliu", cf. nota 43.
[243] Non-unul este multiplul, dar el însuși derivă de la unu, principiul tuturor. Plotin (*Enneade*, V, 3, 15.11-14) vorbește și el despre aceeași relație între unu și non-unu, arătând că non-unul există tot datorită unului și că, dacă un lucru multiplu (adică un non-unu) nu devine unu, atunci nu putem spune despre el nici măcar că există.
[244] Participarea constituie subzistența. Orice lucru diferit de unu există în sine (își are subzistența sa) datorită faptului că, în același timp, el participă la unu. La fel, unificarea unului constituie distincția specifică oricărui lucru care s-a distins de unu, a oricărui non-unu. Unificarea este astfel anterioară diferențierii, pe care o constituie.
[245] Soarele și ochiul nevăzător nu sunt doi termeni relativi; soarele poate fi prezent pentru ochi, fără ca ochiul să fie prezent pentru soare. Cei doi termeni nu au aceeași valoare, nici o natură asemănătoare; de aceea, în cazul lor nu se aplică exigența logică a termenilor relativi. Același lucru se întâmplă și în cazul unului și a non-unului: non-unul este distins față de unu, însă unul nu este distins față de non-unu. De asemenea, așa cum se va arăta în continuare, forma poate fi diferită de materie, fără ca materia să poată fi diferită de formă.

[246] Materia nu este diferită, deoarece diferența este o formă, pe când materia nu este formă. La Plotin (*Enneade*, II, 4, 13), problema era tratată diferit: singurul caracter al materiei este acela de a fi diferită de celelalte lucruri, pe când acestea nu sunt doar diferite, ci ele au în plus o determinație sau alta, proprie fiecăruia. Pentru Damascius, chiar și diferența intră în sfera formei, așadar ea nu poate fi atribuită materiei.
[247] Întâlnim din nou ideea identității în principiu a originii tuturor lucrurilor și a scopului lor ultim. Unul rămâne indistinct și anterior față de toate lucrurile care se disting, el este astfel originea lor comună. De asemenea, unul trebuie să rămână indistinct față de toate cele care se convertesc, el fiind scopul comun spre care ele tind.
[248] Fiecare lucru se convertește spre unu conform proprietății acelui lucru. În consecință, și cunoscătorul va întâlni unul într-o manieră corespunzătoare lui, adică îl va întâlni ca pe un cognoscibil. Totuși, unul este anterior distincției dintre cognoscibil și cunoscător, căci el nu se obține ca sumă a celor de după el, ci el este anterior distincției lor.
[249] Subzistența (ὕπαρξις) desemnează simplitatea originară a unului, simplitate care este fundamentul întregii realități și care produce totul. Pentru ca un lucru să existe, pentru ca el să se constituie în deplinătatea sa, este nevoie de acest fundament absolut simplu care face din orice lucru o unitate; înainte de a fi plural și compus, orice lucru are în esența sa o unitate fondatoare, care îl determină ca entitate. În orice lucru, unitatea este anterioară ființei. Această unitate, acest fundament unitar, vine de la unul anterior tuturor lucrurilor, anterior oricărei pluralități. Damascius explică în alt context (R. I, 321.15-28) că ὕπαρξις este compus din prepoziția ὑπό (sub) și verbul ἄρχειν (a conduce, a fi primul), de aceea, cuvântul desemnează acel principiu care este pus anterior tuturor lucrurilor, ca fundament al tuturor, pus sub orice lucru despre care spunem că este într-un fel sau altul. Acest principiu este simplitatea anterioară totului, la care vine să se adauge apoi ceva compus, adică orice pluralitate. Există astfel o relație de fundamentare între ὕπαρξις (subzistență) și ὑπόστασις (ipostază, realitate concretă, ființă determinată). Subzistența este simplitatea absolută, anterioară ființei,

care face ca orice lucru să vină la ființă; ea este fundamentul simplu, pe care se poate constitui apoi orice compoziție plurală. Așadar, pornind de la subzistență (ὕπαρξις) se poate institui orice ὑπόστασις, orice ființă concretă. Astfel, ὑπόστασις este ființa întreagă, realizată, care s-a constituit pornind de la ὕπαρξις. Cu alte cuvinte, ὑπόστασις este acțiunea de a pune ceva în ființă, de a înființa ceva, iar subzistența (ὕπαρξις) este fundamentul care face posibilă acea ființă, este locul în care se instituie acea ființă, simplitatea ce o precedă și care susține acea ființă în ceea ce va fi ea. Subzistența (ὕπαρξις) poate fi întâlnită la trei niveluri. 1). La nivelul unului, ea desemnează simplitatea primă, fundamentală, a principiului de dincolo de toate. 2). La nivelul unificatului, subzistența este pentru prima dată pusă în legătură cu o ființă, anume prima ființă, care este unificatul însuși, model de constituire pentru orice ființă în genere. Subzistența unificatului mediază astfel între subzistența unului și cea a ființelor propriu-zise, care proced și se disting după unificat. 3). La nivelul ființelor propriu-zise, determinate sub unificat, subzistența exprimă relația lor constitutivă față de unu, procesiunea unului în ființe. În contextul de față, se arată că unul este totul deoarece el este subzistența tuturor lucrurilor, anterioară totului; el este acea simplitate, acea ὕπαρξις pornind de la care realitatea poate lua ființă. El este tot ceea ce sunt lucrurile, însă nu la nivelul desfășurării lor plurale, ci la nivelul fundamentului lor simplu. Pentru această problematică, cf. J. Combès, 1994.

250 Aceasta este aporia unului: trebuie să gândim unul și ca simplu, dar și ca fiind totul și cel mai cuprinzător; totuși, atunci când gândim unul ca simplu, pierdem imensitatea lui atotcuprinzătoare, ajungând să îl gândim de fapt ca minim; pe de altă parte, atunci când îl gândim ca totul, pierdem simplitatea lui și îl gândim ca pluralitate. Gândirea noastră distinge simplitatea și totalitatea; ea nu poate gândi unul decât în această trecere de la simplitate la totalitate și invers, de la totalitate la simplitate. În aceasta constă travaliul gândirii noastre, care vrea să cuprindă unul, dar nu reușește să cuprindă decât aceste două aspecte: simplitatea și totalitatea, ca două simboluri ale unului absolut.

251 La nivelul unului, cunoașterea — cu cele două aspecte ale ei: cunoscător și cunoscut — apare de fapt ca unitară, ca anterioară

distincției. Unul este totul, de aceea el este și cunoscut și cunoscător, însă într-un mod anterior acestora două. Dar această cunoaștere unitară — în care cunoscătorul și cunoscutul nu mai sunt distinse — nu ne este accesibilă, noi nu putem să gândim ce înseamnă o asemenea unitate, căci pentru noi cunoașterea nu se poate realiza decât în distincție, în dualitate.

[252] Cf. Platon, *Philebos*, 16c 9-10; 23 c 9-d 1; cf. de asemenea Proclus, *Teologia platonică*, III, 9, 34.20-40.8.

[253] Aceeași pendulare a gândirii — pe care am întâlnit-o în cazul unului — este întâlnită și la nivelul ființei. La Damascius, fiecare principiu este totul, însă într-un grad diferit de unificare. Astfel, ființa — mai precis ființa primă — este și ea totul, nu în mod unitar, așa cum este unul, ci în mod unificat. Dar atunci când gândim că ființa este totul, noi pierdem din vedere caracterul ei de unificat, gândind-o ca pluralitate, iar când gândim că este unificat, pierdem caracterul totalității ei, reducând-o la ceva minim. În felul acesta, în loc să gândim ființa însăși, noi gândim cele două elemente ale ei: limita (care corespunde unificatului) și nelimitatul (care corespunde totului).

[254] Înaintarea spre principiul prim este comparată cu urcarea unei creste abrupte (τὸ ἄναντες). Cf. Platon, *Phaidros*, 247b 1, unde cuvântul descrie creasta cerului, bolta cerească pe care zeii urcă atunci când vin să ia parte la banchet; așadar, această creastă conduce spre locul celei mai înalte viziuni divine: spre câmpia adevărului. Cf. Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, 8.10.

[255] În acest pasaj descoperim mai multe imagini platonice. Imaginea scânteii ce țâșnește din două lemne frecate între ele provine din *Republica*, 435a 1-3, unde subiectul analizat este dreptatea, ce poate fi obținută din analiza comparativă a două tipuri de dreptate, cea a individului și cea a cetății. De asemenea, lumina adevărului este tot o imagine din *Republica* (III, 508a 1-5), mai precis din analogia binelui suprem cu soarele, analogie în care adevărul ce vine de la bine corespunde luminii soarelui. În sfârșit, ideea că lumina adevărului țâșnește în noi „deodată“ (ἐξαίφνης) își are sursa în *Banchetul*, 210e; aici se arată că, după ce sufletul a urmărit lucrurile frumoase unul câte unul, ajunge să perceapă deodată (ἐξαίφνης) ceva de natura frumosului însuși. Ideea este reluată de Plotin (*Enneade*, VI, 7, 36.15-21), care vor-

bește despre maniera instantanee a viziunii, vrând să arate prin aceasta că viziunea nu este mediată rațional, că nu știm cum ajungem să vedem, ci contactul cu principiul (cu binele) este instantaneu. Un alt pasaj interesant în acest context este cel din *Scrisoarea a VII-a*, 341c 5-7, unde se vorbește despre felul în care, după o lungă obișnuință cu obiectul de studiu, răsare în suflet, ca o scânteie de foc, cunoașterea însăși a acelor lucruri.

256 Imaginea centrului cercului este foarte sugestivă pentru faptul că principiul cuprinde în el toate lucrurile ce decurg de la el. Este o imagine pe care autorii neoplatonici o folosesc des. Plotin (*Enneade*, VI, 8, 18.8-37) o folosește pentru a descrie relația dintre principii: unul, intelectul, sufletul. Astfel, unul este precum centrul unui cerc, de la care pornesc toate razele ce formează cercul. Razele sunt multiple, dar toate au câte o extremitate în centrul cercului. Centrul unic reprezintă principiul prim, unul; extremitățile multiple care coincid în centru dau o imagine a principiului secund, care este în același timp unu și plural. Deși extremitățile razelor coincid în centru, centrul însuși este mai simplu decât mulțimea extremităților care se unesc în el; el conține în potență toate extremitățile, precum și razele care se formează de la el. Extremitățile razelor, și apoi razele înseles, manifestă centrul cercului, însă centrul nu părăsește niciodată simplitatea sa originară. În *Enneade*, III, 8, 8.37, Plotin descrie modul în care intelectul se dezvoltă pornind de la principiul anterior, așa cum se depărtează razele ce ies din centrul cercului. Intelectul devine astfel multiplu, deși el depinde în continuare de centru. Dacă binele (unul) este centrul cercului, intelectul este cercul imobil, cel mai apropiat de centru, care nu poate fi propriu-zis distins de centru, iar sufletul este cercul mobil, așadar deja depărtat de principiul prim (*Enneade*, IV, 4, 16.23-31). Pentru semnificația acestei imagini în *Enneade*, cf. R. Ferwerda, 1965, pp. 30-34. Proclus folosește aceeași imagine, vrând să arate că, deși toate ființele provin din acest centru unic și depind de el, totuși el rămâne inaccesibil, incognoscibil, dincolo de pluralitatea ființelor. Cf. *Teologia platonică*, I, 22, 102.13; I, 25, 110.15; II, 7, 51.17; III, 4, 14.14.

257 Cf. Platon, *Timaios*, 52b 2.

258 Cf. Platon, *Republica*, VI, 506d 8-509c 4.

[259] În acest caz, unul este incognoscibil nu în sensul în care ar fi *ceva* incognoscibil; el nu este incognoscibil prin natura incognoscibilului, ci prin propria sa natură, care respinge cognoscibilul.
[260] Este o referire la concluzia primei ipoteze asupra unului din dialogul *Parmenide*, 141e 10-142a 8.
[261] Prin „primul“, Damascius are aici în vedere inefabilul. Și unul și inefabilul sunt incognoscibile, însă unul mai poate fi încă abordat într-un fel, anume în relație cu totul de după el.
[262] Caracterul redus se referă la sensul de minim al unului, sens exclus de Damascius, cf. nota 18. Unul este totul-unu deoarece el este surprins prin negarea a două caractere opuse: pe de o parte, prin totul, se neagă caracterul de minim, iar prin unu se neagă caracterul de pluralitate.
[263] Prin ansamblul totul-unu cunoaștem că principiul (unul) este anterior acestui ansamblu însuși.
[264] În ordine ascendentă, avem următoarele niveluri: forma (complet cognoscibilă), unificatul (care este mai aproape de cognoscibil, însă nu poate fi determinat), unul (care este aproape de cel complet incognoscibil, dar asupra lui mai putem încă avea o slabă supoziție) și inefabilul (complet incognoscibil).
[265] Cunoașterea unului înaintează până la travaliu, adică până la acest efort constant de a-l cuprinde. Pentru termenul de „travaliu“, cf. nota 43.
[266] *Monobiblos* este o lucrare compusă dintr-o singură carte. Proclus a scris mai multe astfel de cărți, de exemplu, cele *Trei opuscule despre providență și rău*, precum și unele dintre tratatele care intră în componența *Comentariului la Republica.* Cartea la care face referință Damascius ar putea fi tratatul despre cele trei monade din *Philebos*; acest tratat nu s-a păstrat, însă Proclus însuși face referință la el, cf. *Comentariul la Republica*, I, 295.24-296.1 și *Teologia platonică*, III, 18, 63.16-17. Proclus arată că principiul prim (binele) poate fi cunoscut doar în acest vestibul al binelui, în care sunt situate cele trei monade (adevărul, frumosul și proporția), pe când binele în sine este dincolo de inteligibil și ca atare este incognoscibil.
[267] Cf. Platon, *Scrisoarea a II-a*, 313a 1-3.

[268] Este vorba de a distinge între cum este (τὸ ποιόν) și ce anume este (τὸ τί) un lucru. În *Scrisoarea a II-a*, 313a 1-3 se spune că sufletul nostru întreabă „cum anume este“ (ἀλλὰ ποῖόν τι μήν) împăratul tuturor (adică principiul tuturor lucrurilor, în interpretarea neoplatonică). În felul acesta, despărțim lucrul însuși (τὸ τί) de calitatea lui (τὸ ποιόν) și introducem dualitatea în ceea ce este unitar. În continuarea *Scrisorii*, se spune că această întrebare este cauza tuturor răutăților (τὸ ἐρώτημα ὃ πάντων αἴτιόν ἐστιν κακῶν), deoarece provoacă în suflet aceste travalii privind natura principiului (μᾶλλον δὲ ἡ περὶ τούτου ὠδὶς ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένη). Proclus face referință la același pasaj din *Scrisoarea a II-a*, pentru a arăta că principiul nu este obiect al discursului, nici al cunoașterii, căci noi nu putem spune decât „ceva anume“ (τί), pe când principiul nu mai este ceva anume; de asemenea, atribuirea unei calități unui lucru face ca acel lucru să devină determinat, pe când principiul, unul, nu este determinat. Cf. Proclus, *Teologia platonică*, II, 8, 55.18-26; *Comentariul la Parmenide*, VI, 1096.19-21, 1097.3-4.

[269] Despre războiul titanic s-a vorbit și mai sus (cf. R. I, 44.24 / W. I, 66.19). În contextul de față, Titanii au o importanță deosebită, deoarece numele lor conține particula τί (ceva), iar Damascius a arătat că a gândi principiul ca pe ceva anume (τί) înseamnă a rata însăși natura lui. Natura titanescă este astfel din nou înțeleasă ca una care fărâmițează, care divide: în acest caz, este vorba despre natura care divide între „cum este“ și „ce anume este“.

[270] Cf. Platon, *Scrisoarea a II-a*, 313a 5.

[271] Damascius se referă la *Oracolele Caldeene*. Este vorba de o colecție de texte redactată la sfârșitul secolului al II-lea d. Ch, care ne-a parvenit numai fragmentar, sub formă de citate păstrate în diverse opere. Se presupune că cel care le-a cules și le-a redactat ar fi un personaj numit Iulian Teurgul — contemporan cu împăratul Marcus Aurelius — fie tatăl acestuia, Iulian Caldeul. Fragmentele păstrate provin atât de la autori creștini (precum Arnobiu, Marius Victorinus, Synesius din Cyrene sau Mihail Psellus), cât și de la autori necreștini (precum Porfir — prin intermediul lui Augustin — Proclus și Damascius). Oracolele prezintă o imagine dualistă despre lume, opunând — în descendența lui Platon — lumea inteligibilă și cea sensibilă. Din

fragmentele păstrate, se poate reconstitui imaginea unei ierarhii a principiilor prezentă în *Oracole*: tată, putere, intelect. În fragmentul 1, se arată că inteligibilul nu trebuie conceput ca un obiect determinat, intelectul nostru neavând acces la el; spre inteligibil trebuie să îndreptăm un intelect golit de gânduri, deoarece inteligibilul subzistă dincolo de intelectul uman. Acest fragment este păstrat chiar de Damascius (R. I, 154.16-26), fiind cel la care se face referire în acest context.

[272] Proiecție (προβολή). Orice mod în care indicăm principiul, orice imagine pe care o avem despre el, este de fapt o proiecție a gândirii noastre asupra lui. În acest context, proiecția este faptul că numim principiul „unu". Totuși, proiecțiile acestea nu sunt deplin adecvate principiului, ci ele trebuie purificate: astfel, travaliul este cel care eliberează proiecția de lucrurile străine principiului, precum „cum este" și „ce este".

[273] Este vorba de faptul că unul indică simplitatea principiului, iar totul ne împiedică să îl gândim pe acesta ca minim, arătându-ne că principiul este atotcuprinzător. Gândirea noastră este împărțită între aceste două caractere, dar numai prin acest balans între ele putem aproxima ce înseamnă simplitatea atotcuprinzătoare a principiului.

[274] Ființa unitară este unificatul; acesta este prima ființă, paradigmatică pentru toate celelalte, sursa procesiunii tuturor ființelor. Unificatul reunește unul și ființa într-o proprietate comună, aceea a unului-ființă (τὸ ἓν ὄν). Unul și ființa din unificat sunt nediferențiate și participă reciproc; de aceea, unul din unificat este unu substanțial, în timp ce ființa din unificat este ființă unitară. Unificatul este cel care mediază între unul absolut și ființa propriu-zisă, substanțială. De aceea, la nivelul cel mai înalt al unificatului, întâlnim unul și ființa nediferențiate, aproape de unul absolut; în schimb, la al doilea nivel al unificatului (cel inteligibil-intelectiv), apare prima diferență, cea între unu și ființă, iar această diferență va fi deplină la nivelul al treilea al unificatului (nivelul intelectiv). La acest nivel, unul și ființa se manifestă pentru prima dată în mod independent și sunt pure una față de cealaltă: este vorba de unul determinat și de ființa determinată, propriu-zisă, așadar de ființa substanțială. Dacă în ființa substanțială distincția este manifestă, ființa unitară (vârful unificatului) este totul în mod nedistins.

[275] Travaliul pluralității (ὠδὶς τοῦ πλήθους) se referă la primul moment din ierarhia realității, când pluralitatea începe să apară într-un anume mod, desigur nu în mod complet desfășurat, ci sub forma amestecului pluralității. Travaliul pluralității este prima încercare de a da naștere celor plurale. Acest fel de travaliu, în ordinea procesiunii, este diferit de travaliul despre care s-a vorbit până acum (travaliul cognitiv, ὠδὶς γνωστική), adică acela în care, în ordinea conversiunii, încercam să ajungem de la cognoscibil la incognoscibil, de la plural la unitar, de la exprimabil la indicibil.

[276] Anterior unificatului s-a manifestat unul și pluralitatea. Mai precis, este vorba despre „cele două principii", două modalizări ale unului absolut, două aspecte ale acestuia. Neputând gândi unul absolut, noi gândim aceste două modalizări sau două funcții ale lui: pe de o parte unul-tot (ἓν πάντα, accentul căzând pe unul), iar pe de altă parte totul-unu (πάντα ἕν, sau pluralitatea, accentul căzând pe totul). Desigur, nu este vorba despre pluralitatea desfășurată, a totului, de pluralitatea nelimitată, ci este vorba despre pluralitatea pură, pluralitatea în sine, care încă este unitară, deoarece este conformă unului. Unul-tot sugerează unul ca manență, ca simplitate absolută, anterioară totului, iar totul-unu sugerează potența unului, acest flux al pluralității pure, prin care unul iese din simplitate și se îndreaptă spre totul, însă fără să ia forma determinată a totului, ci rămânând o pură potență, ca o matrice care pregătește producerea totului. Dacă unul-tot sugerează manența unului absolut, totul-unu sugerează actul prim de procesiune, puterea absolută a unului prim de a produce întreaga realitate. Unificatul este a treia modalizare a unului absolut, a treia funcție a acestuia. Unificatul corespunde momentului de conversiune. El reintegrează procesiunea totului-unu, întorcând-o spre manența unului-tot. Prin acest prim act de conversiune, unificatul constituie primul compus autoconstituant. El este astfel primul compus, fiind unu prin participare la unul-tot și plural prin participare la totul-unu. Unificatul este unu și tot, însă ca anterior acestor două elemente ale sale.

[277] În acest context, nu mai este vorba despre subzistența originară a unului (cf. nota 249), ci de subzistența unificatului. Subzistența (ὕπαρξις) este simplitatea originară, pornind de la

care se constituie ființa (οὐσία). La nivelul unului, subzistența indica, mai mult simbolic, simplitatea absolută a unului, simplitate anterioară tuturor ființelor, anterioară totului. Unificatul are și el o astfel de subzistență, însă în cazul său vedem pentru prima dată cum anume se poate constitui o ființă concretă pornind de la subzistență, pornind de la unitatea și simplitatea absolută a unului. Unificatul este el însuși prima ființă constituită, iar în el descoperim schema generală de constituire a oricărei ființe. Astfel, unificatul participă la unul-tot (unitatea) și la totul-unu (pluralitatea) anterioare lui. Acestea sunt două modalizări ale unului absolut, două henade ale lui, indicând fiecare un aspect al unului absolut: pe de o parte simplitatea, iar pe de altă parte cuprinderea și puterea generatoare nelimitată. Participând la unul-tot, unificatul are proprietatea simplității (această subzistență, acest ὕπαρξις, care face ca totul să vină la ființă). Pe de altă parte, participând la totul-unu, unificatul are proprietatea de a dota totul cu putere (acea potență ce era specifică totului-unu, pluralității absolute). Unificatul reunește aceste două proprietăți, integrându-le într-o a treia proprietate, specifică lui, iar prin această integrare el se autoinstituie pe sine; el este astfel primul act de autoinstituire, de aceea este și prima ființă instituită, autoinstituită. Subzistența îi dă acel fundament pornind de la care el se poate autoconstitui, iar potența îi dă posibilitatea de a ieși din această subzistență, din această simplitate originară și, de a înainta spre un act propriu. Unificatul va fi astfel prima ființă completă, dotată cu subzistență (ὕπαρξις), cu potență și cu act propriu. El este astfel prima οὐσία deplin constituită. În unificat vedem pentru prima oară cum subzistența este fundament al ființei deplin constituite. Dar cele trei proprietăți ale unificatului (subzistență, potență, act) nu sunt în nici un caz distincte, de aceea, actul său specific (acela de a instaura prima ființă completă) nu se distinge de subzistența care face posibil acest act, această instituire a ființei. În consecință, în unificat, subzistența (ὕπαρξις) nu este diferită de ființă (οὐσία), ci ele sunt interșanjabile, sunt convertibile.

278 Așadar, nu este nevoie să gândim un unu anterior, care să nu fie totul, pentru că deja, dintre cele trei henade sau modalizări ale unului (unul-tot, totul-unu, unificatul), unu-tot (sau unul) suge-

rează această simplitate a unului absolut, care este unu și nu este încă totul.

[279] Primele ființe care proced sunt cele care au o mai mare putere de a subzista prin ele însele, cele care au capacitatea de a se autoconstitui; dar tocmai pentru că au această putere, ele sunt mai apropiate de principiul prim, deoarece ele se aseamănă mai mult cu acestea. Ființele inferioare proced în continuarea ființelor superioare, dar, în acest fel, ele sunt din ce în ce mai depărtate de principiul prim, fiind din ce în ce mai diferite și mai separate de el.

[280] Probabil Linos și Pitagora, amintiți mai sus.

[281] Ideea că principiul (sau începutul) este jumătate din tot sau din întreg (ἀρχὴ ἥμισυ παντός) este atribuită de Iamblichos lui Pitagora, cf. Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 29, 162. Aceeași expresie este întâlnită la Platon, *Legile*, VI, 753e 6, care o prezintă ca fiind un proverb. Cât despre ideea că „începutul sau principiul este mai mult decât întregul" (πλέον ἥμισυ παντός), aceasta apare la Hesiod, *Munci și zile*, v. 40, și este reluată de Platon în *Legile*, III, 690e 2 și *Republica*, V, 466c 2-3, cu trimitere la Hesiod. Aristotel reia și el această expresie, cf. *Etica Nicomahică*, I, 7, 1098b 7; *Problemata*, X 13, 892a 30; *Respingerile sofistice*, 34, 183b 22.

[282] Unul trebuie să fie proclamat (ἀνυμνεῖν) totul. Verbul este un compus de la ὑμνεῖν, care înseamnă a proclama, a cânta un imn în onoarea cuiva. Ne amintim că la începutul tratatului (R. I, 4.9 / W. I, 4.17) Damascius excludea chiar și posibilitatea de a cânta un imn pentru inefabil, de a-l proclama în vreun fel. În schimb, observăm că în cazul unului, acest lucru este încă acceptabil, așa cum afirma și Proclus (*Comentariul la Parmenide*, VII, 1191.34-35 și *Teologia platonică*, II, 11, 65.5-15). În acest fel se arată superioritatea inefabilului față de unu: dacă unul poate fi abordat într-o manieră proclamativă, ca un zeu căruia i se aduce un imn, inefabilul nu mai poate accepta nici măcar acest mod de abordare.

[283] Unul determinat, despre care se va vorbi în cele ce urmează, este unul celei de-a doua ipoteze din *Parmenide*, acel unu care apare în fiecare dintre lucrurile plurale. Acest unu este determi-

nat față de plurale, însă, ca termeni opuși, unul și pluralele au în acest context o participare reciprocă, fiecare ființă este și plurală, dar și un unu determinat. În schimb, unul nedeterminat este unul din prima ipoteză, cel despre care nu mai avem nici o concepție adecvată, cel care depășește gândirea noastră.

[284] Damascius atacă aici concepția tradițională neoplatonică, conform căreia unul este același lucru cu binele, el fiind astfel principiu prim. Damascius arată că această identitate decurge doar din concepțiile noastre, deoarece, între conceptele de care dispunem noi, nimic nu poate fi mai înalt decât binele sau mai simplu decât unu. Totuși, ceea ce vrea să accentueze Damascius este faptul că „unul" și „binele" nu sunt nici ele altceva decât niște concepte, niște noțiuni ale gândirii noastre și, de aceea, ele sunt determinate față de alte noțiuni și nu pot fi aplicate în mod adecvat principiului însuși. Cel pe care îl numim unu, înțelegând că el este principiu, nu este unu în mod determinat, iar felul lui de a fi unu nu mai este accesibil gândirii noastre. Unul nedeterminat nu mai poate fi numit nici măcar unu.

[285] Cf. Platon, *Philebos*, 15a, unde este vorba despre „unul" dintre cele ce nu se nasc și nu pier, așa cum sunt și „frumosul unu" sau „binele unu".

[286] Cf. Platon, *Parmenide*, 144e și întreaga ipoteză secundă, în care unul este prezentat ca participând la cele existente, deși acestea sunt plurale, prin natura lor, iar cele existente participă la unu.

[287] Cf. Proclus, *Teologia platonică*, III, 9, 36.20-37.20.

[288] Unul ca gen este tot ceva ce face parte din totul, așa cum sunt chiar și cele plurale, binele și frumosul; așadar, acest unu nu este principiul însuși, ci el este doar o noțiune determinată.

[289] Cf. Platon, *Philebos*, 23d 7-8. Amestecul este unificatul sau ființa, iar cauza amestecului este unul însuși.

[290] Cf. Platon, *Philebos*, 65a 1-6. În acest context, binele despre care vorbește Platon este doar binele vieții bune, binele acestui amestec al vieții bune. În schimb, neoplatonicii — începând cu Plotin (*Enneade*, V, 9, 2.25) — au aplicat cele spuse de Platon la binele suprem, identificat cu unul. Această transpunere este operată de Plotin, în momentul în care el spune că intelectul divin — a doua ipostază principială — se află în fața principiului

prim, ca un vestibul al binelui, fiind ca o amprentă a binelui în multiplu, în timp ce binele însuși rămâne complet în unitate. Această interpretare este păstrată de Proclus și de Damascius. Astfel se explică de ce Damascius spune aici că Socrate nu se gândește numai la unul care este cauză a amestecului, ci și la unul onorat și inefabil. De asemenea, pasajul din *Philebos* le slujește neoplatonicilor ca o indicație a faptului că principiul unu este ascuns și incognoscibil. Astfel, la 65a 1-3, Platon spune că binele nu poate fi cuprins într-o singură idee, de aceea el trebuie abordat prin alte trei idei: adevărul, frumosul și proporția. Așadar, aceste trei idei — sau monade — arată în același timp inaccesibilitatea unului. Damascius spune aici că cele trei monade sunt manifeste în afară — exprimând într-un fel principiul — însă, în același timp, ele arată că principiul rămâne dincolo de ele, dincolo de ceea ce pot ele exprima în privința lui. Monadele exprimă principiul ascunzându-l în același timp, ferind natura lui de accesul direct al cunoașterii. Monadele conservă caracterul nemanifest al principiului anterior; ele sunt ultimul prag până la care mai poate înainta gândirea; ele sugerează principiul anterior, dar nu îl epuizează. În acest sens, cf. J. Combès, 1987b.

291 Damascius vrea să facă distincția între unul eidetic și determinat — a cărui funcție este să restrângă pluralele — respectiv unul onorat și inefabil, care nu mai este unu determinat. În *Philebos* apare unul eidetic, care are o singură proprietate, aceea de a unifica, și care este cauză a amestecului, dar și a elementelor amestecului (adică limita și nelimitatul). Acest unu eidetic este ușor de conceput, mai ușor de conceput decât adevărul, frumosul și proporția. În schimb, atunci când Socrate se gândește la unul inefabil și onorat, care nu mai poate fi conceput, el îl lasă deoparte, pentru a se referi în schimb doar la cele trei monade care se află în fața unului, în vestibulul său. Așadar cele trei monade ascund unul, însă nu unul eidetic, care poate fi conceput ușor, ci unul onorat și inefabil, care nu are nici o proprietate determinată.

292 Prin „cele două“, Damascius are în vedere limita și nelimitatul, cele două specii ale ființei din *Philebos* (23e 4). Pentru Damascius, unul corespunde limitei, iar „celelalte“ (pluralele) corespund nelimitatului.

[293] Fiecare dintre monade (proporția, frumosul, adevărul) îndeplinește un rol (cf. Platon, *Philebos*, 64d 9-e 2). Simpatia (συμπάθεια) este afinitatea reciprocă a elementelor din amestec, atașamentul sau atracția reciprocă, determinând o strânsă unitate între elemente. Această simpatie este produsă de prezența în amestec a frumosului. Simpatia este un termen de origine stoică, referindu-se la coeziunea organică a universului, la interacțiunea reciprocă dintre părțile lui. Ea este cea care asigură armonia totului, chiar dacă acesta este alcătuit din lucruri individuale distincte. Plotin (*Enneade*, IV, 4, 32.13; VI, 5, 8.1-7) împrumută această idee stoică: părțile universului sunt în armonie, precum părțile unui animal unic. Fiecare ființă din univers are o putere specifică și ea influențează pe celelalte, influența putând fi benefică sau malefică. Astfel, fiecare parte a universului suportă o afectare, o pasiune (πάθος) din partea celorlalte. Cf. *Enneade*, IV, 4, 40-42. Proclus (*Elemente de teologie*, § 28, 9 și § 140, 15) vorbește despre simpatia dintre cauză și efect; în ciuda diferenței, efectele au o anumită continuitate și asemănare cu cauza lor, întreaga sferă a realului având astfel o unitate organică. Cf. K. Reinhardt, 1926.

[294] Pentru Proclus (*Teologia platonică*, III, 9, 36.20-37.20), unul era cauză a amestecului; însă Damascius arată aici că cel care este cauză a amestecului este și cauză a totului, a unirii și a distincției care intervin în amestec, pe când unul nu poate fi cauză a acestora, cauză a unor efecte plurale, ci el este anterior, singurul lui efect fiind unul însuși. Damascius se desparte astfel de interpretarea lui Proclus, punând unificatul drept cauză a amestecului și lăsând unul înaintea cauzei amestecului.

[295] Ci amândouă. Mai precis, amestecul este în același timp și o unificare, dar și o distincție, căci cele ce se unesc în amestec au totuși între ele o anumită distincție.

[296] Așadar, într-un amestec este nevoie și de pluralitate — care vine din partea distincției — dar și de coordonare, pe care o aduce unificarea.

[297] Unificarea tinde să fie unu și urmă a unului, și tocmai de aceea procede doar de la ceea ce este unu. Unificarea procede de la ceea ce este unu, iar nu de la unul însuși, cel de dincolo de toate. După acest unu absolut, Damascius distinge cele două principii: limita

și nelimitatul, care sunt două modalizări ale unului, de aceea primul este numit și unul-tot, iar al doilea totul-unu. Fiecare dintre acestea este unu și este totul, însă accentul cade fie pe unu, fie pe pluralitate. De aceea, primul dintre acestea este cel de la care începe unificarea: el este cauză a unificării, fiind cel despre care Damascius spune în acest context că este unu (diferit însă de unul absolut). De la cel de-al doilea — de la nelimitat — procede distincția, căci acest al doilea principiu este cauza distincției. După aceste două principii urmează al treilea principiu: acesta este unificatul, care corespunde mixtului din schema platonică. El este cauză a mixtului, deoarece este primul mixt, cel ce se constituie pe sine însuși, fiind așadar primul autoconstituant. El este cauza celor care participă și la limită și la nelimitat, așadar și la unificare și la distincție. Astfel, unificatul este cauza ființelor, căci orice ființă este un amestec de unitate și de pluralitate, sau, așa cum se arăta în *Philebos*, 23c 9-d 1, orice ființă este un amestec de limită și de nelimitat. Unificatul este astfel și unificator și plurificator.

298 Unul determinat produce o unificare aposteriori, a lucrurilor care sunt deja distinse și care au, fiecare dintre ele, o limită proprie. În schimb, unul anterior, nedeterminat, realizează o unificare apriori, a lucrurilor care nu sunt încă distinse. Realitățile pot fi distinse abia pornind de la această unificare anterioară, pe care o dă unul absolut, nedeterminat.

299 Cf. Platon, *Sofistul*, 255a 10-b 1.

300 Această aporie a fost ridicată mai sus, vezi discuția de la R. I, 45.17-46.4 / W. I, 68.1-13.

301 Cf. Platon, *Philebos*, 65a 1-6. Cele trei monade sunt trei moduri de a cunoaște principiul pornind de la lucrurile care vin după el. Astfel, în *Comentariul la Philebos*, § 246, Damascius spune că adevărul exprimă faptul că principiul transcende toate lucrurile, frumosul arată că toate lucrurile se convertesc spre principiu, iar proporția arată că toate provin de la principiu. Cele trei monade corespund astfel manenței, procesiunii și conversiunii. În contextul de față, întâlnim o explicație asemănătoare: proporția determină ordinea din toate lucrurile care proced de la principiu, frumosul determină îmbinarea tuturor lucrurilor (faptul că ele au o unitate comună), iar adevărul reprezintă subzis-

tența reală, așadar ceea ce precedă desfășurarea lucrurilor plurale și le face posibile. Cele trei monade exprimă astfel trei aspecte ale principiului (el precedă totul, este punctul prim al procesiunii, precum și punctul ultim al conversiunii totului), însă aceste aspecte nu descriu principiul însuși, nu ajung să îl exprime în ceea ce este el. Principiul însuși nu se împarte în aceste trei aspecte, ci el este anterior distincției.

302 Cf. nota 222.

303 Cf. Platon, *Republica*, VI, 508e 1-509a 5.

304 „Intelectiv" (νοερόν) se referă la cel ce operează actul intelecției, în timp ce „inteligibil" (νοητόν) este obiectul acesteia. Pentru această distincție, cf. nota 148.

305 Indivizibilul este unul celor divizate, iar unificatul este unul celor distinse. Astfel, fiecare pluralitate poate fi gândită doar prin prisma unității care o precedă. În fiecare pluralitate descoperim o unitate, ceea ce duce la concluzia că fiecare lucru din tot — și fiecare pluralitate — participă la unul anterior totului.

306 Mai sus s-a vorbit despre lumina adevărului, care, în *Republica*, VI, 508e 1-3, este prezentată ca venind de la principiu, de la binele de dincolo de ființă, identificat de neoplatonici cu unul. Acum însă, Damascius argumentează că de la unu nu poate veni nici măcar o astfel de lumină, de iluminare, deoarece el este deasupra pluralității, așadar deasupra oricărei procesiuni.

307 Distincția substanțială este prima distincție posibilă, anume cea dintre unu și ființă. Însă ea nu se întâlnește în vârful inteligibil, în prima triadă inteligibilă, ci în cea de-a doua, a inteligibilului-intelectiv (cf. nota 148). De aceea, în acest context, ființa absolut unificată (adică vârful unificatului) este anterioară distincției substanțiale.

308 Cf. Platon, *Sofistul*, 249a 1-3. La Platon este vorba de o întrebare retorică, menită să arate că ființa nu poate fi lipsită de mișcare, de intelect și de viață. Damascius interpretează acest context în alt fel: pentru el, viața și intelectul intervin în ființă (în unificat) la un nivel ulterior, în timp ce în vârful ființei, nici una dintre acestea nu este încă distinsă, ci ființa este complet unificată și ca atare este „sacră și nemișcată", după cum spune Platon.

309 Înaintea unificatului (care este ființa absolută) se află inefabilul, unul-tot și totul-unu (pluralele pure). Acestea sunt con-

siderate ca neființe prin excelență, în sensul că ele depășesc ființa însăși; ele nu intră în sfera ființei, așadar nu pot fi distinse ca arate, față de ființa însăși.

310 Cf. Parmenide, fr. 4, v. 2.

311 Unul-tot anterior totului (ἓν πάντα πρὸ πάντων) este „anterior unului". Este o afirmație paradoxală, tipic aporetică. Damascius „definește" acest principiu ca fiind unul-tot, însă anterior distincției dintre unu și tot. Astfel, el este anterior și unului și totului (în sensul opozitiv în care gândirea noastră le concepe). Prin urmare, el poate fi într-adevăr numit și „unu anterior unului", dar și „totul anterior totului".

312 Unul își extinde influența lui până la nivelul materiei; aceasta nu deține formă, de aceea nu este ființă, ci ea participă doar la unu, ca un ultim ecou al acestuia. Ființa începe la un nivel superior materiei, mai precis odată cu corpul fără calitate, nedeterminat (τὸ ἄποιον σῶμα), a cărui singură formă este tridimensionalitatea.

313 Dacă doar pleromele intermediare și incoruptibile participă la principiul prim, iar pleromele lucrurilor coruptibile se constituie în jurul celor incoruptibile, atunci înseamnă că numai aceste plerome intermediare participă la unu, iar nu și lucrurile ce vin după aceea, de exemplu lucrurile individuale și coruptibile.

314 Damascius scrie folosindu-se de un calam, un instrument alcătuit din tulpina unei trestii.

315 Ideea că toate lucrurile tind spre bine este formulată la începutul *Eticii Nicomahice*, 1094a 1-3. Neoplatonicii fac diferența între binele propriu — care este specific fiecărui lucru în parte — și binele comun, absolut, cel spre care tind toate lucrurile. În acest context, Damascius nuanțează ideea binelui propriu fiecărui lucru: lucrurile nu provin de la principiu în mod nediferențiat, ci fiecare are specificul său; de aceea, fiecare lucru are și un bine corespunzător lui, corespunzător ființei acelui lucru. Așadar, dacă principiul este binele comun, binele propriu depinde de modul specific în care procede fiecare lucru.

316 Cf. Platon, *Parmenide*, 131b 3-5, unde participarea este asemănată cu lumina zilei, care, deși este în mai multe locuri, nu se separă de sine, ci rămâne peste tot aceeași.

317 Cf. Plotin, *Enneade*, VI, 4, 2.47-48; 3.24-29; 9.42-45. În neoplatonism, principiile nu sunt izolate într-o lume distinctă de

lumea sensibilă; lumea inteligibilă, a ființei, nu este propriu-zis o altă lume, separată spațial. Astfel, nefiind corporală, ci inteligibilă, ființa nu poate avea un loc anume, pentru ea nu există distanță spațială. Ființa este prezentă (πάρεστιν) în același timp și în întregime, pentru toate părțile universului, pentru fiecare lucru. Ființa nu poate fi aproape sau departe. Ea este prezentă față de tot ceea ce se află într-un loc, fără să se afle ea însăși într-un loc anume. Diferența dintre gradele de ființă ale lucrurilor vine doar din capacitatea distinctă a acestora de a primi ființă, altfel însă ea se oferă peste tot la fel, în întregul ei.

318 Ceea ce dă unul celor ce proced de la el este subzistența lui. El se dă pe sine însuși, deoarece dă simplitatea lui absolută. Această simplitate originară este fundamentul pe care se poate constitui orice realitate. Unul nu dă ceva diferit de sine, căci nici nu poate avea în sine altceva, nu poate avea nici o dualitate în sine însuși. El este subzistența primă și absolută, este simplitatea absolută, și dă celor ce provin de la el această simplitate însăși. În fiecare lucru, în fiecare ființă (οὐσία) vom descoperi acest fundament, acest fapt de a fi unu și simplu, fără de care nimic nu poate exista. Este ceea ce — conform interpretărilor neoplatonice — arată și Platon însuși în a doua ipoteză din *Parmenide*, acolo unde spune că unul participă la ființă și ființa la unu, astfel încât în fiecare lucru se va afla atât ființă, cât și unu.

319 Este vorba dc faptul că razele cercului — ca linii continue — au un același punct de coincidență, spre care toate se îndreaptă.

320 Cf. Platon, *Timaios*, 45c 3-d 3.

321 Cf. Platon, *Republica*, VII, 540a 7-8.

322 Cf. Platon, *Republica*, VI, 508e 1-509a 5. Damascius se sprijină pe textul platonic pentru a arăta că de la principiul prim nu vine o participare proprie fiecărui participant, așadar o participare divizată, multiplă, care ar părăsi principiul însuși, ci vine o participare comună, ca o rădăcină comună, anterioară dezvoltării plurale.

323 Cf. Platon, *Scrisori*, II 312d 7-e 1, 314c 1-7; VII 341c 9-d 6. După obiceïul antic, anumite doctrine trebuiau ținute secrete, pentru a nu fi aflate de cei neinițiați.

324 Cf. Platon, *Sofistul*, 245a 8-9.

[325] Cele două principii (αἱ δύο ἀρχαί) sunt unul-tot și totul-unu. La Damascius, principiul unu anterior totului nu poate fi cunoscut ca atare, ci, în locul lui, noi gândim alte două principii distincte, fiecare dintre acestea reflectând un aspect al unului anterior. Astfel, unul-tot exprimă simplitatea anterioară a unului, iar totul-unu exprimă cuprinderea totală a unului. Gândirea noastră recepteză aceste două aspecte doar în distincție, fără să le poată integra într-o noțiune comună. În unul anterior, simplitatea și cuprinderea coincid. Unul-tot și totul-unu corespund celor două principii despre care Platon vorbea în *Philebos*, 16c 10, anume limita și nelimitatul. Unul-tot exprimă simplitatea absolută a unului, subzistența lui anterioară totului, iar totul-unu exprimă pluralitatea nelimitată a unului, potența lui de a genera totul. De aceea, primul principiu (unul-tot) exprimă în mod analogic subzistența, iar al doilea (totul-unu) exprimă potența unului. Dar acestor două principii li se mai adaugă un al treilea, care exprimă unitatea anterioară, a unului-tot și totului-unu, faptul că acestea nu sunt în realitate distincte, deși discursul nostru le distinge. Acest al treilea principiu este numit unificat, fiind asimilat cu amestecul din *Philebos*; Damascius spune că doar acest al treilea principiu este amintit în *Philebos*, iar nu și principiul anterior tuturor (adică unul absolut). Unificatul participă în același timp la unitate (la unul-tot) și la pluralitate (la totul-unu), el reunește aceste două participări, dând astfel naștere primului act și primei ipostaze în care se găsește subzistența, potența și actul. Acestea trei alcătuiesc însăși definiția ființei (οὐσία): subzistență dotată cu o potență și cu un act (cf. R. I, 143.7-8). Așadar unificatul este prima ființă constituită, ființa exemplară, nedeterminată, care va fi paradigmă a oricărei ființe ulterioare. Aceste trei principii formează împreună prima triadă, pe care Proclus și Damascius o identificau cu triada caldeeană: tată, potență, act. Cele trei principii sunt trei henade ale unului, pentru că fiecare exprimă un anumit aspect al unului primordial.

[326] Principiul cu adevărat prim — așadar unul absolut, de dincolo de totul — nu este el însuși cauză a pluralității, nu de la el începe procesiunea pluralelor, deoarece el este dincolo de orice pluralitate. Damascius se referă în acest sens la dialogul *Philebos*. Astfel, cauza plurificatoare este diferită de unu, căci ea nu apare

ca anterioară mixtului (unificatului), așa cum unul este anterior unificatului, și, în plus, unul nici măcar nu este amintit în acest context (*Philebos*, 23c-e).

[327] Extensia (ἐκτένεια) este capacitatea unei substanțe sau a unei cauze de a produce efecte, de a întinde activitatea ei creatoare asupra efectelor sale. Extensia este „câmpul de acțiune“ al unei cauze, ceea ce ea produce în afara ei. Termenul de extensie apare la Syrianus, Proclus și Hermias. Proclus îl utilizează în *Comentariul la Timaios*, I, 366.2, 367.16, precum și în *Teologia platonică*, III, 2, 9.17, unde vorbește despre faptul că o cauză mai apropiată de principiul prim are o extensie mai mare — un număr mai mare de efecte — pe când cauzele inferioare își micșorează numărul de efecte, așadar și extensia lor, pe măsură ce scade puterea lor creatoare. Hermias, în *Comentariul la Phaidros*, 115.9-13, arată că extensia este capacitatea celui care dă ceva de la sine altor lucruri, aceasta fiind o caracteristică a naturilor ce se aseamănă binelui, care sunt nepieritoare și au o abundență de potență. La Damascius, termenul este des întâlnit; în contextul de față, Damascius arată că unul este anterior distincției dintre substanță, potență (care este o extensie a substanței) și act.

[328] Substanța primă este cea de la nivelul unificatului; abia aici apare triada: substanță, potență, act – triadă pe care neoplatonicii o identifică cu triada ființă, viață, intelect, sau cu cea inspirată de *Oracolele Caldeene*: tată, potență, intelect. Unul, în schimb, este anterior unificatului, așadar el este anterior substanței, potenței și actului. După unu, Damascius plasează cele două principii: unul-tot și totul-unu, identificate cu limita și nelimitatul din *Philebos*; de aceea, unificatul este abia al treilea principiu față de unu, după limită și nelimitat.

[329] Unul produce fără să facă ceva anume, fără să întreprindă o activitate specială de producere. Ideea de a produce prin însuși faptul de a fi provine de la Proclus (*Comentariul la Parmenide*, VII, 1167.28-1169.4). Acesta demonstrează că unul, ca și henadele divine, trebuie să acționeze prin însuși faptul lor de a fi (αὐτῷ τῷ εἶναι). Astfel, dacă unul ar acționa printr-un act al său, specific, atunci acest act fie este creat de unul însuși, fie nu este creat de unu; dacă actul nu este creat de unu, atunci el este diferit de unul însuși, iar principiul prim va fi dublu: unu și actul său, ceea

ce este absurd. Dacă unul creează actul său, atunci înseamnă că l-a creat înainte de a avea un act propriu-zis; în felul acesta, va trebui să presupunem un act anterior actului, înaintând la infinit. În concluzie, unul, care este anterior tuturor lucrurilor, este anterior și oricărui act; el produce fără act, prin însuși faptul că el este unu. Pentru a exemplifica acest fapt de a produce prin a fi, Proclus (*Comentariul la Parmenide*, III, 787.11-16; IV, 926.30-35) recurge și la câteva exemple intuitive: focul care încălzește sau zăpada care răcește prin simpla sa prezență, fără să aibă un act deliberat. Producerea prin faptul de a fi vine să răspundă următoarei probleme: cum poate o cauză să producă efecte — inevitabil inferioare ei — dacă, prin această producere, cauza se îndreaptă spre ceva inferior, pierzându-și astfel statutul ei de cauză transcendentă? Soluția este producerea prin faptul de a fi: aceasta nu mai presupune un act suplimentar, inferior cauzei înseși. Cauza care produce prin faptul de a fi rămâne ea însăși imuabilă în timpul producerii, ea transcende efectele sale și rămâne pură de orice amestec cu acestea, fără ca prin această producere cauza însăși să fie atinsă în demnitatea ei, în superioritatea ei. Producerea prin însuși faptul de a fi nu este una deliberativă, nu este condiționată de o decizie ocazională, de o alegere de a produce; ea este o producere neschimbătoare, perfectă și constantă. Cauza care produce prin faptul de a fi transmite efectelor sale tot ceea ce ea însăși este în mod primordial, conservându-și astfel superioritatea. Cf. de asemenea Proclus, *Elementele de teologie*, § 18, 1-5; § 122, 1-9; *Teologia platonică*, I, 15, 76.1-4; 18, 82.8-11 și J. Trouillard, 1958. Ideea unei produceri prin însuși faptul de a fi este prezentă și la Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, IV, 1, 693b.

330 Autorii neoplatonici aveau obiceiul de a invoca zeii atunci când se aplecau asupra unor probleme foarte complicate, mai ales probleme privitoare la cunoașterea divinității înseși. Neoplatonicii îl urmează astfel pe Platon, care adresa rugăciuni zeilor înainte de a discuta un subiect foarte important: cf. Platon, *Timaios*, 27c 1-d 1; 48d 4-e 1, *Philebos*, 25b 8-10, 48d 4-e 2, *Critias*, 106a 3-b 7, *Legile*, IV, 712b 4, X, 893b 1-5, *Epinomis*, 980c 4-5. Proclus invocă zeii spunând că nu putem înțelege nimic din cele referitoare la divinitate, fără ajutorul divinității, fără

ca aceasta să aprindă în noi lumina adevărului; cf. *Teologia platonică*, I, 1, 7.21-8.4; III, 1, 6. 4-7; *Comentariul la Parmenide*, I, 617.1-4; *Comentariul la Timaios*, I, 214.26-216.18. Cf. de asemenea Plotin, *Enneade*, IV, 9, 4.6-7, V, 1, 6.9-12 și Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 1, 1, 5.4-9.

[331] Damascius ridică aici câteva aporii privind ideea că materia ar fi ultimul unu. Astfel, dacă spunem că materia este un ultim unu, înseamnă că determinăm materia ca fiind unu, pe când unul prim nu este determinat nici măcar ca unu. Așadar, între unul prim și materie nu poate exista acest caracter comun — de a fi unu — de aceea nici nu putem spune că materia participă propriu-zis la unu. Pe de altă parte, Damascius respinge ideea că materia ar fi un *ultim* unu, deoarece în unu nu poate exista ceva prim, intermediar și ultim. Materia este în potență și face parte dintre cele ce devin, fiind astfel ea însăși determinată, ceea ce o distinge net de natura indeterminată a unului. În continuare, Damascius va admite totuși faptul că chiar și materia este cuprinsă sub acest principiu indeterminat, sub unu.

[332] Sediment (ὑποστάθμη) sau depunere. Este expresia cu care Plotin se referă la materie, cf. *Enneade*, II, 3, 17.24. El spune că materia este ca o depunere amară, ca un rest lăsat în urmă de ființele superioare; materia comunică universului această amărăciune a ei, dar ea este necesară universului tocmai în această stare inferioară în care se află. Cf. de asemenea Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 181.17; *Comentariul la Timaios*, II, 65.24.

[333] Spunem că unul este unu doar față de cele de după el, dar nu și în sine însuși. De asemenea, el este cauză doar dacă îl considerăm față de cele de după el, pe care el le produce. Totuși, el nu este nici unu și nici cauză ca și cum ar fi ceva determinat, ci nici măcar determinația de „unu“ sau cea de „cauză“ nu i se potrivește cu adevărat.

[334] Ca absolut simplu, unul produce pe cele ce nu sunt simple, așadar în manieră neasemenea. Pe de altă parte, ca super-simplu, unul nu mai este nici el simplu, ci depășește simplitatea. Așadar, în acest caz el produce pe cele ce nu sunt simple, dar de data aceasta în manieră asemenea, căci nici el, nici ele nu mai sunt simple.

[335] Damascius renunță aici chiar și la ideea procliană a unei produceri prin faptul de a fi — idee acceptată mai sus, cf. R. I, 72, 10-13 / W. I, 108.19-109.1. El arată că nici aceasta nu se potrivește unului, căci și ea este un fel de producere, distinsă de celelalte. În plus, pentru ca lucrurile celelalte să fie, nu este de ajuns ca unul să fie, dacă nu le și produce în mod efectiv, așadar printr-un act specific. De aceea, unul nu produce prin a fi, ci prin simplitatea sa, simplitate ce se află dincolo de distincția între act, potență și subzistență.

[336] Damascius se întreabă cum trebuie ordonate nivelurile ulterioare unului, lucrurile de după unu, care sunt ca niște imagini ale principiului însuși. Expresia „imagini simple și imobile“ este preluată din *Phaidros*, 250c 3, unde este vorba despre priveliștea supracelestă.

[337] Cf. *Oracolele Caldeene*, fr. 4: „căci potența este cu acela, iar intelectul este după acela“. „Acela“ se referă la tatăl, primul termen din triada *Oracolelor Caldeene*: tată, potență, intelect. Pentru neoplatonici, această triadă este identică cu triada subzistență, potență, intelect, precum și cu triada ființă, viață, intelect. Primul care a făcut această identificare este Porfir (cf. P. Hadot, 1968, I, pp. 264-272). Explicația lui Damascius pare să urmeze foarte aproape acest fragment al oracolelor: faptul că potența este cu acela, cu tatăl, este interpretat de Damascius în sensul că potența nici măcar nu este clar distinsă față de subzistență, ci, deși aceasta este prima distincție dintre toate, totuși, ea pare a fi reținută în subzistență, așadar nu este o distincție manifestă. Abia la nivelul intelectului putem vorbi despre o distincție completă.

[338] Cf. Damascius, *Comentariul la Philebos*, § 227.3-5.

[339] Această frază este concluzia întrebării pe care Damascius a formulat-o mai sus, cf. R. I, 78.9-10 / W. I, 118.1-3: „Cum trebuie exprimate și cum trebuie ordonate aceste imagini simple și cu adevărat imobile, ale acestui adevăr transcendent?“

[340] Întâlnim din nou triada subzistență, potență, act, triadă care o reia pe cea din *Oracolele Caldeene*: tată, potență, intelect. Dar această triadă este plasată de Damascius abia la nivelul unificatului, pe când unul este anterior triadei, așadar el nici nu poate să producă, fiind anterior oricărui act.

[341] Cf. Platon, *Republica*, VI, 508e 1-509a 5. Lumina adevărului se răspândește de la bine, așa cum lumina fizică vine de la soare, însă pentru neoplatonici, binele suprem este identificat cu unul prim.
[342] Cf. Platon, *Philebos*, 64c 1-65a 5. Platon pune înaintea binelui (identificat cu unul) nu numai adevărul (sau mai precis lumina adevărului, despre care este vorba în *Republica*, VI, 508e 1-3), ci și frumosul și proporția, ca ultim nivel până la care poate înainta gândirea noastră, cea care se sprijină pe legătura dintre cunoscut și cunoscător. Damascius identifică adevărul cu lumina care vine de la unu, care vine astfel în fața unului, exprimându-l într-un fel, dar fără să se identifice cu el. Ceea ce spune Platon este mai în acord cu concepțiile noastre, adică cu felul în care gândirea noastră abordează principiul. Dar, de fapt, așa cum s-a arătat, principiul depășește concepțiile noastre, adică determinațiile și opozițiile cu care lucrăm noi.
[343] Pentru distincția dintre intelectiv (νοερόν, agentul intelecției) și inteligibil (νοητόν, obiectul ei), cf. nota 148.
[344] Cf. Proclus, *Teologia platonică*, I, 21, 100.9-12; III, 4, 16.15-17.12. Pentru Proclus, lumina simbolizează adevărul care unește henadele multiple cu sursa lor unică. Fiecare henadă este un unu participabil, iar lumina adevărului unește pluralitatea henadelor cu unul imparticipabil, anterior lor.
[345] De la unu și în raport cu unu (ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν). Aceeași expresie aristotelică a fost folosită și mai sus, cf. R. I, 3.7 / W. I, 3.18. Dacă elementul comun henadelor se definește față de un termen unic și în raport cu ceva care este unu, atunci elementul comun nu este el însuși unu, ci este plural.
[346] Damascius respinge așadar interpretarea lui Proclus, conform căreia materia ar fi un ultim unu. În propriul său *Comentariu la Parmenide*, 283.3-284.2, Damascius va spune că materia este un revers al inefabilului.
[347] Cf. nota 47.
[348] A doua serie de aporii este formulată începând de la R. I, 66,3 / W. I, 99.1. Sunt aporiile care privesc unul și procesiunea. Prima serie de aporii (R. I, 41,21-66,2 / W. I, 62.1-98.27) a fost cea referitoare la faptul că unul este sau nu cognoscibil.
[349] Cf. Platon, *Republica*, VII, 540a 7-9.

[350] Damascius vrea să arate că, așa cum raza sufletului se unește cu lumina ce vine de la bine, iar nu cu binele însuși, la fel, nici noi nu putem avea un acces direct la unul însuși, ci doar la ceea ce vine de la el ca o lumină. Cel care corespunde luminii este unificatul, așadar și gândirea noastră (raza sufletului nostru) poate merge până la unificat, dar nu mai departe de acesta.
[351] Este vorba de metafora cercului, recurentă în acest tratat. Punctul (centrul cercului) este indivizibil și nu poate fi atins: el este simbolul unului, pe când unificatul este simbolizat de pluralitatea coincidentă a extremităților razelor cercului. Punctul unic este însă anterior acestei pluralități de extremități și nu poate fi atins el însuși, deși toate razele se convertesc spre el și se unesc în el.
[352] Cf. Platon, *Republica*, VI, 509b 9.
[353] Cf. Platon, *Legile*, IV, 716c 4.

BIBLIOGRAFIE

I. Ediții ale tratatului *Despre primele principii*

Wolf, J. Chr., „Excerpta ex Damascii libro MS. περὶ ἀρχῶν“, in *Anecdota Graeca, sacra et profana*, Hamburg, 1722-1724, vol. IV, pp. 195-262

Kopp, J., *Damascii philosophi platonici quaestiones de primis principiis*, Frankfurt am Main, 1826

Ruelle, Ch.-E., *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In Platonis Parmenidem*, vol. I și II, Paris, 1889

Westerink, L. G., *Damascius. Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1986-1991

II. Traduceri ale tratatului *Despre primele principii*

Chaignet, A.-Ed., *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus*, 3 vol., Paris, Ernest Leroux, 1898 (reimprimare anastatică, Bruxelles 1964)

Galpérine, M.-C., *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions. Introduction, notes et traduction du grec*, Lagrasse, Verdier, 1987

Combès, J., *Damascius. Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol. Vol. I: *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II: *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III: *De la procession*, 1991

III. Opere ale lui Damascius

Damascius, *Comentariul la Philebos* [= *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, ed. și trad. L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1959]
—, *Comentariul la Phaidon* [= *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II. *Damascius*, ed. și trad. L. G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, 1977]
—, *Comentariul la Parmenide* [= *Commentaire du Parménide de Platon*, ed. L. G. Westerink, trad. J. Combès, A. Ph. Segonds și C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1997-2003]
—, *Viața lui Isidor* [= *Damascii vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim: Olms, 1976]

IV. Surse primare

***, *Antologia palatină* [=*Anthologie palatine*, in *Anthologie grecque*, partea I: vol. V (*Epigrammes 368-748*), ed. și trad. P. Waltz, E. des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître și G. Soury, Paris, Les Belles Lettres, 1941]
***, *Fragmentele orfice* [= *Orphicorum fragmenta*, collegit Otto Kern, Zürich, Weidmann, 1972]
***, *Lexiconul Suda* [= Suidas Lexicon, ed. A. Adler, vol. I-V, Leipzig, 1928-1938]
***, *Oracolele Caldeene* [= *Oracles chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus, ed. și trad. E. des Places, revăzut de A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996]
Agathias, *Istorii* [= *The Histories*, trad. J. D. Frendo Berlin, New York, 1975
Iamblichos, *Viața lui Pitagora* [= *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson și A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996]
—, *Misteriile egiptenilor* [= *Les mystères d'Egypte*, ed. și trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989; trad. rom. Tudor Dinu, Polirom, 2003]
—, *Protrepticul* [= *Protreptique*, ed. și trad. E. des Places. 1989]

Marinus, *Proclus sau despre fericire* [= *Proclus ou sur le bonheur*, ed. și trad. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds și C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2001]

Malalas, Ioan, *Cronografia* [= ed. L. Dindorf, *The Chronicle of John Malalas*, trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, Melbourne, 1986]

Olympiodor, *Comentariul la Phaidon* [= *In Platonis Phaedonem commentaria*, in *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo Olympiodorus*, ed. și trad. L. G. Westerink, Verhandelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, New Holland, 1976]

Photius, *Biblioteca* [= *Bibliothèque*, ed și trad. R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, vol. II, 1960 și vol. VI, 1971]

Plotin, *Enneade* [=*Ennéades*, 7 vol., trad. É. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 2003; *Enneade I-II*, trad. rom. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea, IRI, 2003; *Enneade III-V*, trad. rom. V. Rus, L. Peculea, M. Vlad, A. Baumgarten, G. Chindea, E. Mihai, IRI, 2005]

Porfir, *Viața lui Pitagora. Scrisoarea către Marcella* [= *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed. și trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982]

—, *Despre abstinență* [= *De l'abstinence*, 2 vol., ed. și trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1979]

—, *Comentariul la Parmenide* [= *Commentaire sur le Parménide de Platon*, editat în P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1968, vol. II, pp. 65-113).

Proclus, *Comentariul la Timaios* [= *Commentaire sur le Timée*, 5. vol., trad. A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-1968]

—, *Teologia platonică* [= *Théologie platonicienne*, 6 vol., ed. și trad. H. D. Saffrey și L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997]

—, *Comentariul la Republica* [= *Commentaire sur la République*, 3 vol., trad. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1970]

—, *Comentariul la Alcibiade* [= *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol., ed. și trad. A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986]

—, *Comentariul la Parmenide* (1992) [= *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. G. R. Morrow și J. M. Dillon, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1992]

—, *Comentariul la Parmenide* (1953) [= *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, ed. R. Klibansky și C. Labowsky (Corpus philosophorum Medii Aevi, Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus 3), London: Warburg Institute, 1953]

Simplicius, *Comentariul la Fizica lui Aristotel* [= *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX-X, Berlin, Reimer, 1882-1885]

V. LITERATURĂ SECUNDARĂ

***, *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, CNRS, 1971

***, *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, 19-22, Fontenay aux Roses, E.N.S., 1981

Allen, T. W., „A Group of Ninth-century Greek Manuscripts", in *The Journal of Philology*, 21, 1893, pp. 48-55

Andron, C., „Damascius on knowledge and its object", in *Rhizai* 1, 2004, pp. 107-124

Asmus, R., "Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (I)", in *Byzantinische Zeitschrift*, 18, 1909, pp. 424-480

—, „Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (II)", in *Byzantinische Zeitschrift*, 19, 1910, pp. 265-284

—, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig, 1911

Athanassiadi, P., „Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius", in *Journal of Hellenic Studies*, 113, 1993, pp. 1-29

—, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006

Aubenque, P., „Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être", in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, 19-22, Fontenay aux Roses, E.N.S., 1981, pp. 63-76

Bertier, J., Brisson, L., Combès, J., (ed.), *Recherches sur la tradition platonicienne. Platon, Aristote, Proclus, Damascius*, Paris, Vrin, 1977

Blumenthal, H. J., „529 and its Sequel: What Happened to the Academy?“, in *Byzantion* 48, 1978, pp. 369-385

Bréhier, É., „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec“, in *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, pp. 248-283

Breton, S., „Actualité du néoplatonisme“, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, 1973, pp. 184-200

Brisson, L., „Damascius et l'Orphisme“, in *Orphisme et Orphée, textes réunis en l'honneur de Jean Rudhardt*, P. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, pp. 157-209

—, „Le corps « dionysiaque ». L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?“, in Goulet-Cazé, M.-O., Madec, G. și O'Brien, D. (ed.), *SOPHIES MAIETORES: Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 481-499

—, „Le dernier anneau de la chaîne d'or“, in *Revue des études grecques*, 114, 2001, pp. 269-282

Chaignet, A.-Ed., „Damascius. Fragment de son commentaire sur la 3e hypothèse du *Parmenide*“, in *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politique*, 1897, nov., pp. 3-42

—, „Préface“, in Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus*, vol. I, Paris, Ernest Leroux, 1898, pp. I-LIV

Chuvin, P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 1990

Combès, J., „Notice“, in Damascius, *Traité des premiers principes* (CUF), Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1986, pp. IX-LXXII, vol. II, 1989, pp. IX-LXXII, vol. III, 1991, pp. IX-LXVII

—, „Damascius, lecteur du *Parménide*“, in *Archives de philosophie*, 38, 1975, pp. 33-60 [reluat în Combès (1989), pp. 63-99]

—, „Négativité et procession des principes chez Damascius“, in *Revue des Études Augustiniennes*, 22, 1976, pp. 114-133 [reluat în Combès (1989), pp. 101-129]

—, „Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles“, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 61, 1977, pp. 185-220 [reluat în Combès (1989), pp. 131-187]

—, „L'*un humain* selon Damascius. L'objet de la troisième hypothèse du *Parménide*“, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 62, 1978, pp. 161-165 [reluat în Combès (1989), pp. 189-197]

—, „La théologie aporétique de Damascius“, in Bonnamour, J. și Dupas, J.-Cl. (ed.), *Néoplatonisme. Mélanges J. Trouillard* (Cahiers de Fontenay 19-22), Paris, ENS, 1981, 125-139 [reluat în Combès (1989), pp. 199-221]

—, (1987a) „Proclus et Damascius“, in Boss, G. și Seel, G. (ed.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Grand Midi, 1987, pp. 221-246 [reluat în Combès (1989), pp. 245-271]

—, (1987b) „Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus“, in J. Pepin și H. D. Saffrey (ed.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 2-4 oct. 1985*, Paris, Editions du CNRS, 1987, pp. 177-190 [reluat în Combès (1989), pp. 223-243]

—, „Damascius ou la pensée de l'origine“, in J. Duffy și J. Peradotto (ed.), *Gonimos. Mélanges offerts à L. G. Westerink*, Buffalo (New York), Arethusa, 1988, pp. 85-102 [reluat în Combès (1989), pp. 273-295]

—, *Études Néoplatoniciennes* (Krisis), Grenoble, Millon, 1989

—, „Symbolique de l'intellect dans l'*In Parmenidem* de Damascius“, in Goulet-Cazé, M.-O., Madec, G. și O'Brien, D. (ed.), *SOPHIES MAIETORES: Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 433-450

—, „Hyparxis et Hypostasis chez Damascius“, in Romano, F. și Taormina, D. P. (ed.), *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo* (Atti del 1º Colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo, Universita degli studi di Catania,

1-3 ottobre 1992), Firenze, Olschki, 1994, pp. 131-147 [reluat în Combès (1989), pp. 327-349]
Dillon, J., „Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study“, in R. T. Wallis (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, 1992, pp. 99-110
—, „Damascius on the Ineffable“, in *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 78, 1996, pp. 120-129
Dodds, E. R., „Introduction“, in Proclus, *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1963
Ferwerda, R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965
Festugière, A. J. „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus“, in *Studi di storia religiosa della tarda antichita*, Messine, 1968, pp. 5-18
Fowden, G., „The Pagan Holy Man in Late Antique Society“, in *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, pp. 33-59
Galpérine, M.-C., „Damascius et la théologie negative“, in *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, CNRS, 1971, pp. 261-263
—, „Le temps intégral selon Damascius“, in *Les Études Philosophiques*, 3, 1980, Paris, PUF, pp. 325-341
—, „Introduction“, in *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse, Verdier, 1987, pp. 9-97
—, „Damascius entre Porphyre et Jamblique“, in *Philosophie (Paris)*, 26, 1990, pp. 41-58
Gersh, S. E., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 8), Leiden, Brill, 1978.
Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu Ihrem Nachleben, Heft 56), Göttingen, 1978, cap. 7: „Catena Aurea“, pp. 296-322
Goulet-Cazé, M.-O., Madec, G. și O’Brien, D. (ed.), *SOPHIES MAIETORES: Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1992
Goulet, R., „Aidésia“, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, 1989, vol. I, A 55, pp. 74-75

—, „Asclépiodote d'Alexandrie“, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, 1989, vol. I, A 453, pp. 626-631

Griffith, R., „Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius“, in Livingstone, E. A., (ed.), *Studia patristica* XXIX. *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 238-243

Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2 vol., 1968

—, „Ein, Einheit“, in Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch des Philosophie*, Band 2, 1972, pp. 361-367 [reluat în P. Hadot, 1999, pp. 43-55]

—, *Plotin, Porphyre, Études néoplatonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1999

Heitz, E., „Der Philosoph Damascius“, in *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Freiburg im Brisgau, Tübingen, 1884, pp. 1-24

Hoffmann, P., „Damascius“, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, 1994, vol. II, D 3, pp. 541-593

—, „Qu'est-ce commenter dans l'Antiquité tardive ?“ [conferință inedită susținută în februarie 2005 la Universitatea Laval, Canada]

Irigoin, J., „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)“, in Harlfinger, D. (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

Kroll, W., „Damaskios“, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV, 2, 1901, col. 2039-2040

Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, PUF, 1971

Lewy, H., *Chaldæan Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire*, Cairo, Imprimerie de l'Institut d'archéologie orientale, 1956

Lynch, J. P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, University of California Press, 1972, în special cap.: „The Academy and the neo-platonic school", pp. 177-189

Pelegrinis, T. N., „Damascius: Symmetry as a Means towards Man's Perfection", in *Diotima*, 7, 1979, pp. 147-151

Rappe, S., „Scepticism in the sixth century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles", in *Journal of the History of Philosophy* 36, 1998, pp. 337-363

—, *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München, C.H. Beck, 1926

Rist, J. M., „Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", in *Hermes, Zeitschrift für Klassische Philosophie*, 92, 1962, pp. 213-225

—, „Neopythagoreanism and « Plato's » *Second Letter*", in *Phronesis*, 10, 1965, pp. 78-81

Ruelle, Ch.-E., „Le philosophe Damascius. Étude archéologique et historique sur sa vie et ses ouvrages, suivie de neuf morceaux inédits extraits du *Traité des Premiers Principes* et traduits en latin", in *Revue Archéologique*, Paris, 1861

—, „Notice du Codex Marcianus 246 contenant le Traité du philosophe Damascius sur les premiers principes", in *Mélanges Graux*, Paris, 1884, pp. 547-552

—, (1890a) „Notice des manuscrits de Damascius Περὶ ἀρχῶν", in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 14, 1890, pp. 135-145

—, (1890b) „Damascius. Son traité des premiers principes", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, pp. 379-388 și 559-567

Saffrey, H. D. & Westerink, L. G., „Introduction", in Proclus, *Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1968, pp. IX-CLXV, vol. II, 1974, pp. IX-XC, vol. III, 1978, pp. IX-CXIV, vol. IV, 1981, pp. IX-XCIV, vol. V, 1987, pp. IX-XCVIII, vol. VI, 1997, pp. IX-LXXXIX

Saffrey, H. D., „Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“, in *Revue des Études Augustiniennes*, 27, nr. 3-4, 1981, pp. 209-225

—, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius“, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, pp. 169-182

—, „Ammonius d'Alexandrie“, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, vol. I, 1989, A 141

—, (1992a), „Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?“, in Porphyre, *La vie de Plotin*, Paris, Vrin, 1992, vol. II, pp. 31-64

—, (1992b), „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien“, in Bos, E. P. și Meijer, P. A. (ed.) *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia Antiqua, 53) Leiden, New York, Köln, Brill, 1992, pp. 35-50

—, (1992c), „Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens“, in Goulet-Cazé, M.-O., Madec, G. și O'Brien, D. (ed.), *SOPHIES MAIETORES: Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 421-431

—, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 14, Paris, 1990

—, „Nouvelles observations sur le manuscrit *Parisinus Graecus 1807*“, in *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, pp. 255-266

Sambursky, S., *The Concept of Place in Late Neoplatonism*, Jerusalem, Israel Academy, 1982

Sambursky, S. & Pines, S., *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem, Israel Academy, 1987

Steel, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, 40, Bruxelles, 1978

Strömberg, R., „Damascius. His personality and significance“, in *Eranos*, 44, 1946 (Mélanges Rudberg), pp. 175-192

Tardieu, M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 94), Louvain-Paris, 1991

Terezis, C., „The Ontological Relation « One-Many » according to the Neoplatonist Damascius", in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch*, 1, 1996, pp. 23-37

Trabattoni, F., „Filosofia e Dialettica in Damascio", in M. Barbanti, G. Giardina, F. Trabattoni, „Per una biografia di Damascio", in *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 40, 1985, pp. 179-201

Trouillard, J., „« Agir par son être même »: la causalité selon Proclus", in *Revue des Sciences religieuses*, 32, 1958, pp. 347-357

—, „L'âme du *Timée* et l'*un* du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne", in *Revue internationale de Philosophie*, 24, 1970, pp. 236-251

—, „La MONH selon Proclus", in *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, CNRS, 1971, pp. 229-240

—, (1971a), „La notion de ΔΥΝΑΜΙΣ chez Damascius", in *Revue des études grecques*, 85, 1972, pp. 353-363

—, (1971b), „Rencontre du néoplatonisme", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 22, 1972, pp. 1-13

—, „Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, 1973, pp. 83-100

Van Riel, G., „« N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts ». Damascius et les principes de la limite et de l'illimité", in *Philosophie antique*, 2, 2002, pp. 199-219

Vlad, M., „*De principiis*: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", in *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2, 2004, pp. 125-148

Westerink, L.G., „Damascius, Commentateur de Platon", in *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, CNRS, 1971, pp. 253-260 [reluat în Westerink, L.G., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam, Hakkert, 1980, pp. 271-278]

—, „Introduction“, in *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, II. *Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, 1977

—, „Le texte du *Traité des Premiers principes*“, in Damascius, *Traité des premiers principes*, trad. fr. J. Combès, (CUF), Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1986, pp. LXXIII-CXIV

—, „Damascius, commentateur de Platon“, in *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris, CNRS, 1971

CUPRINS

PARTEA A TREIA
Aporiile unului

PARTEA A PATRA
Unul și procesiunea

Apărut 2006
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la „UNIVERSUL“ S.A.

Surse clasice

Surse clasice

Ultimul mare filozof al Antichității, Damascius încheie „lanțul de aur" al filozofilor neoplatonici, a căror preocupare constantă a fost descoperirea unui principiu unic al întregii realități. Opera sa capitală, tratatul *Despre primele principii*, este una dintre cele mai rafinate lucrări ale filozofiei speculative europene. Damascius întreprinde aici o analiză radicală a condițiilor de posibilitate în care gândirea noastră are acces la principiile prime. Asistăm la o adevărată dramă a gândirii, care nu se poate opri din acest marș în căutarea principiilor și care ajunge în cele din urmă să le descopere într-o stare paradoxală, de răsturnare a gândirii înseși, de suprimare a discursului.

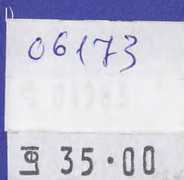
În această colecție a apărut:

Aristotel, *Despre suflet*

În curs de apariție:

Aristotel, *Fizica*

Fragmentele vechilor stoici (volumul I)





ISBN (10) 973-50-1427-0
ISBN (13) 978-973-50-1427-8